DELLA NATURA ED ORIGINE

DELLE IDEE

DISSERTAZIONE TEOLOGICO-FILOSOFICA

DI

ANTONIO CANEVA

TRASPORTATA DALL' AUTORE DALL' ORIGINALE LATINO

ED AMPLIATA

PIACENZA

TIPOGRAFIA DI A. DEL MAJNO

1863.

PREFAZIONE

Era già ne' voti dell'Autore un trattato di metafisica stringato e succinto, diretto a tre scopi. 1.° Che seguendo un metodo strettamente sintetico si discendesse per ordine, e a passo a passo dalle idee più universali alle meno universali, facendo in tal guisa l'albero, come si dice, genealogico delle idee metafisiche. 2.° Che combattuti que' sistemi, che vanno tutto giorno, e sempre più invasando le menti, e che ripugnano apertamente, o poco si conformano alla teologia cristiana, que' dommi filosofici si ponessero in sicuro, che prestano buon servigio alle dottrine cattoliche: perocché non potendo verità a verità esser contrarie, anzi abbracciandosi esse fra loro tutte strettamente, deve la filosofia armonizzare colla teologia completamente. 3.° Che si richiamas-

sero in grazia, e buona amicizia cogli odierni gli antichi metafisici, i quali, se tolgansi le cose, che più di fisica sanno, che di metafisica, e si spieghino i vocaboli loro, e frasi venute in disuso, si troveranno al certo eccellenti, e sommi.

Impresa ardua, e spinosa, che mancando forze, ed ozio, non poté essere che abbozzata, senza speranza di poterla proseguire, e condurre a termine. Per la qual cosa è da desiderarsi ardentemente, che qualche potente ingegno s' accinga al lavoro, dal quale fia, che vantaggio grandissimo ne venga alle teologiche, e filosofiche cose.

Ma per non premer tutto sotto silenzio quello, che a tal proposito si era preparato, ha l' Autore pensato di dare alla luce la presente Dissertazione sopra la natura, ed origine delle idee, che sia come un saggio del lavoro premeditato. Perocchè essendosi nel passato secolo, e nel presente tanto escogitato, e scritto, e tanti sistemi inventati fra loro opposti, sconci, ed assurdi, è dovere di chicchessia il porre in comune l' opera sua per quanto da poco ella sia per opporsi a sì strabocchevole inondazione.

In due parti dividesi la Dissertazione, trattando prima la natura delle idee, e poscia la loro origine, che sono le due cose principali, e più importanti, che meritino di essere nella ideologia discusse.

Se la natura, ed origine delle idee si fossero trattate a suo luogo, perocchè appartengono parte all' ontologia, e parte alla psicologia, molte cose sarebbero già state dette antecedentemente, che quì non sarebbe stato d' uopo il riportare. Ma perchè si trattano separatamente, non poche cose si dovranno a quelle due discipline ridomandare per preparare la strada alle cose da dimostrarsi.

La trattazione è mista, tratta da' principî filosofici e teologici insieme. Perocchè giovandosi a vicenda la ragion naturale, e la rivelazione divina, la ragione come ancella, la rivelazione come padrona e signora, l' una non deve dall' altra scompagnarsi. Perchè però poco ci somministra su tale materia la rivelazione, essendo venuto il Signore nel mondo per fare non de' filosofi, ma de' cristiani, quindi è, che convenne trarre la massima parte degli argomenti dalla ragion naturale. Onde sebbene la cosa di sua natura sembrasse addomandare diversamente, piacque la Dissertazione chiamare piuttosto teologico-filosofica, che filosofico-teologica.

Parve l' idioma latino più acconcio a trattare anche le filosofiche discipline. Perocchè egli ha i suoi vocaboli, e frasi tecniche, ricevute altre volte con uso costante nelle scuole, e sebbene sia morto sulle labbra de' popoli, vive però sulle labbra de' sapienti, e ne' codici di sommi Filosofi, Teologi e

Giureconsulti, e vivrà per sempre, da desiderarsi, che venga introdotto di nuovo nelle scuole. E fu per tali ragioni fatta in quell' idioma la prima edizione di questa Dissertazione (Piacenza tipi Del Majno 1857). Ma perchè non pochi amici hanno mostrato il desiderio, che venga trasportata nel-l'idioma nostro volgare, viene ora dopo essere stata dall' Autore riveduta, ed accresciuta, in tal foggia riprodotta. Li testi ciò non ostante siccome scritturali, così di Santi Dottori della Chiesa ed altri ancora per mostrarne l' autenticità, e conservarne la forza, verranno riportati nel loro naturale idioma.

Fra le aggiunte fatte in questa nuova edizione vi sono riportate alcune cose già dette nelle risposte alla Civiltà Cattolica stampate in Piacenza, tipi Del Majno 1858, col titolo — Opposizioni della Civiltà Cattolica alla Dissertazione teologico-filosofica De natura et origine idearum Antonii Caneva, *e risposte apologetiche dell' autore — non che nelle altre risposte al Pr. D. A. Lombardo, stampate pure in Piacenza tipi Del Majno 1859, col titolo — Nuove risposte apologetiche di Antonio Caneva a difesa di sue teorie sull' innatismo delle idee contro nuove opposizioni del Pr. D. A. Lombardo —.*

Anche questa seconda edizione è gettata giù alla buona, rozza, e senza quell' estensione, e sviluppo, che l' argomento richiederebbe: perchè

prima di trattarlo più accuratamente, e più ampiamente, si aspetta il giudicio de' Saggi, e quale accoglienza avrà incontrato nel pubblico.

L' Autore intraprese il lavoro coll' animo bensì di giovare secondo le sue forze alle cattoliche credenze, e di eliminare ciò, che ad esse poco combaciasi, di maniera che al presentarsi l'occasione ha creduto bene il digredire qualche volta dall' argomento principale. Ma perchè cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae. Sap. 9, 14, *quindi è, che tutto con somma riverenza sottopone al giudizio della Santa Sede Apostolica.*

PARTE PRIMA

NATURA DELLE IDEE

Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.

S. Agostino.

Idea, voce greca da ἰδεῖν *vedere*, a cui corrisponde latinamente *species* dal verbo antiquato *specio*, ovvero *speculor*, o *specto*, si prende in due sensi molto disparati, nè si può prima d'averla divisa commodamente definire. L'idea pertanto si divide primamente in *oggettiva*, e *soggettiva*.

CAPO I.

NATURA DELLE IDEE OGGETTIVE.

ART. I.

Che cosa siano le idee oggettive.

Le idee oggettive, od obbiettive sono le essenze delle cose. È una definizione nominale, la quale esprime, che cosa con tal vocabolo

vogliasi comunemente significare. Che di fatto col nome d' *idee* abbiansi volute si dagli antichi, che da' moderni significare le essenze delle cose, non può rivocarsi in dubbio. Platone fra gli antichi, come riferisce l' Angelico Dottore San Tommaso nella Somma Teologica 1, q. 84, art. 4, pose le idee, come forme per se esistenti, per la partecipazione delle quali ciascuna cosa è quello, che è. *Tamquam formas per se existentes, per quarum participationem unumquodque est id, quod est.* Ora l' essenza di una cosa è appunto di essere quello, ch' ella è. Sant' Agostino come si ha dallo stesso San Tommaso S. 1, 15, 1, e dal testo sopra citato afferma tanta forza, e virtù contenersi nelle idee, che queste non intese nessuno può esser sapiente. *Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.* Ora quello, che s' intende, sono appunto le essenze delle cose, come si dirà più oltre. San Tommaso S. 1, 15, 2, stabilisce, che Iddio conoscendo la sua divina essenza, come imitabile al di fuori da qualche cosa creata, conosce la sua stessa essenza, come ragione, e idea di quella cosa creata. *In quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem, et ideam hujus creaturae.* Ora l' essenza divina imitabile al di fuori, ed *idea* di

quella tal cosa ne è anche l'essenza tipica, come vedrassi. Da tutti si dice indistintamente: l'*essenza* dell'uomo è, che sia animal ragionevole, ovvero l'*idea* d'uomo è, che sia animal ragionevole. Cosi l'*essenza* del triangolo è, che sia una figura chiusa da tre lati, ovvero l'*idea* di triangolo è, che sia una figura chiusa da tre lati. La Civiltà Cattolica, (Vol. 182, pag. 150). — *Idea suol prendersi in doppio senso, cioè per la rappresentanza mentale, che informa l'atto stesso intellettivo, o per l'oggetto, che vien rappresentato, e percepito mediante quell'atto. Cosi disputiam, se le idee sono innate, o acquisite, pigliandole nel primo senso, e diciamo, l'idea di giustizia consiste nel dare il suo a ciascuno, pigliandola nel secondo significato, cioè per la cosa stessa da noi intesa* —. Quella parte di metafisica, che non ha guari chiamavasi *ontologia*, chiamasi ora da non pochi *ideologia*, il che se non intendessero delle idee oggettive, e delle essenze delle cose, convertirebbero l'ontologia in un puro, e pretto idealismo. Anzi il termine *idea* era tanto dagli antichi appropriato a significare le essenze delle cose, che la rappresentazione, che se ne fa nell'intelletto, cioè le idee subbiettive, non le chiamavano *idee*, ma *specie*.

Tali idee poi si chiamano obbiettive, perchè

sono l' oggetto dell' intelletto divino, angelico, ed umano. Perocchè l' oggetto dell' intelletto sono le essenze delle cose. — *Intellectus*, così San Tommaso, S. 1.^{ae}, 2.^{ae}, 31, 5, *penetrat usque ad rei essentiam. Objectum enim intellectus est quod quid est* — cioè, *id*, *quod aliquid est*, ciò, che una cosa è. E questo lo ripete frequentemente.

È falso dunque quello, che tanti dicono, che le essenze delle cose s' ignorano. Molte essenze in vero, ed infinite noi ignoriamo, ma molte anche ne conosciamo, e per mezzo di quelle sole noi sappiamo tutto quello che sappiamo, e senza di esse nulla sappiamo, essendo le scienze tutte appoggiate alle definizioni, e la definizione per comune consentimento altro non è, che un' orazione, la quale esprime l' essenza d' una cosa. L' intendere in fatti si dice del sapere d'una cosa, che cosa essa sia, nè si dice intendere il circolo, intendere il quadrato, ma intendere, che cosa sia circolo, che cosa sia quadrato.

S' aggiunga, che se s' ignorassero le essenze, sarebbero tolte di mezzo le illazioni tutte, e raziocinî. Perocchè tutti i raziocinî, ed argomentazioni consistono nel dedurre gli attributi delle cose dalle loro essenze. Il che è manifesto nelle verità necessarie, ma ha luogo altresì nelle verità contingenti; perchè in queste è necessario bensì

supporre l' esistenza della cosa, ma supposta l' esistenza, si argomenta poi dalla sua essenza, ossia da ciò, ch' ella è, per saperne gli attributi, e conoscerne gli effetti. Così supposto, che il dato triangolo sia equilatero, dalla sua essenza si deduce, ch' egli abbia gl' angoli eguali. Supposta l' opacità nella luna, e la sua posizione fra terra, e sole, da tale opacità, e posizione si argomenta a buon diritto l' ecclisse solare. Tale è pure la dottrina dell'Angelico S. 1, 84, 1, ad 3, — *Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines, sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum, quod quando sedet, in uno loco manet* —.

Per rispondere alle obbiezioni, che si potrebbero fare in contrario, debbonsi due cose avvertire. 1.° Anche delle cose, di cui diciamo esserci sconosciute le essenze, qualche cosa si conosce sempre intorno alla loro essenza, che sono, per esempio, corpi, sostanze, enti ecc. 2.° In quanto al resto della loro essenza, non si devono le essenze dirsi sconosciute, ed ignorate in quanto s' ignorino in se medesime, ma in quanto non si conosce, quali fra le essenze d' altronde conosciute abbiano luogo come parte d' essenza nella cosa, di cui si tratta. Prendiamo un esempio nelle cose fisiche dalla luce, nelle metafisiche dall' anima

umana. Sanno tutti esser la luce un corpo composto di sottilissime particelle, che lanciate da un corpo lucido, o ripercosse da un corpo illuminato, di questi dipingon nell'occhio l'immagine. Gli altri essenziali della luce non erano conosciuti prima di Newton, e sono tuttora sconosciuti presso gli idioti, ch'essa cioè sia composta di sette raggi diversamente colorati, di diversa refrangibilità ecc. Eppure tutti conoscono, e tutti prima di Newton conoscevano i raggi, e i diversi colori, di cui è composta la luce, sebbene s'ignorasse, e da molti s'ignori tuttora, che dessi contengansi nella luce. In simil maniera si sa da tutti, che l'anima umana è uno spirito, che in noi pensa, e vivifica il corpo, ma molte altre cose della di lei essenza s'ignorano; e perciò si controverte fra metafisici, se per esempio, prima dell'uso de' sensi sia una tavola rasa, in cui niente affatto si trovi scritto, ovvero abbia anzi delle idee connaturali, se sia tutta in tutto il corpo, ovvero solo in qualche parte, qual sia il suo commercio col corpo, se per influsso fisico, se per cause occasionali, se per un'armonia prestabilita ecc., sebbene queste cose prese separatamente si conoscon tutte perfettamente, e solo si controverte, quale di esse si debba adottare nelle proposte quistioni.

Dal che si può raccogliere potersi ignorare le essenze fisiche, senza che s' ignorino le ideali, e metafisiche. della qual distinzione si parlerà in altro luogo, e delle quali ultime s' intende ora tener discorso.

Sta dunque ferma la definizione, le idee oggettive essere le essenze delle cose. Delle cose adunque conviên prima parlare, e poi delle essenze, le quali anche non volendosi forse da taluno nominare idee oggettive, vogliono essere ciò non ostante trattate con accuratezza, perchè essendo indubitatamente l' oggetto delle idee soggettive non si potrebbe di queste intender bene la natura, ed origine, senz'averne prima ben inteso l'oggetto.

ART. II.

Le cose.

Cosa (Res) è il nome, e termine, col quale si esprime qualunque oggetto positivo, o negativo, che possa dalla mente concepirsi, l' *essere*, e il *non essere*, l' *ente*, e il *non ente*, l' *uomo*, e il *non uomo* ecc.

§ I. *L' essere.*

L' essere è il primo de' positivi, la *prima cosa* di tutto ciò, ch' è. Perocchè se vi fosse altra cosa

prima dell'*essere*, *sarebbe* perchè si suppone che *sia*, e non *sarebbe*, perchè *sarebbe* prima dell' *essere*.

L' essere è il primo intelligibile. Perocchè ogni cosa è intelligibile almeno ad una mente infinita. L' essere è la *prima cosa* di ciò, ch' è. È anche dunque il primo intelligibile almeno per una mente infinita.

L' essere è intelligibile per sè medesimo. Se fosse intelligibile per mezzo d' altro, questo sarebbe intelligibile prima dell'essere, e vi sarebbe un intelligibile prima del primo intelligibile.

L' essere è il solo intelligibile per sè medesimo. Se vi fosse un altro intelligibile per sè medesimo, sarebbe l' essere, o un essere con qualche aggiunta, o limitazione, o relazione ecc. Ora non si può intendere *un essere con qualche aggiunta*, *un essere con qualche limitazione ecc.*, senza intender l' *essere*. È dunque l' essere il solo intelligibile per sè medesimo.

L' essere è il primo inteso. Perocchè l'essere è il solo intelligibile per sè medesimo. Non si potrà adunque mai intendere altra cosa senza aver prima inteso l' essere. Il che sussiste non solo rispetto ad una mente infinita, ma anche ad una mente finita qualunque, perchè niente è intelligibile se non per l' essere.

Il che viene pienamente confermato dal Se-

rafico Dottore San Bonaventura, e dall' Angelico San Tommaso, da San Bonaventura *Itin. in Deum cap.* 5. — **Esse** *est, quod primo cadit in intellectum* — da San Tommaso S. 1.ae, 2.ae, q. 94, art. 2. — *Illud, quod primo cadit in intellectum est* ens, *cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* — Si vedrà poi, per qual motivo San Bonaventura dica l'*essere,* e San Tommaso l'*ente.* L'aver poi San Tommaso detto l' *ente,* e non l' *essere,* non si oppone all' esposta dottrina, perchè il concetto dell'*ente* presuppone il concetto dell'*essere,* essendo l'*ente* ciò che ha *essere.*

L' essere prima cosa, primo intelligibile, e primo inteso è *in sè stesso.* Se fosse in altro, dipenderebbe da questo, e questo, non l' *essere*, sarebbe la prima cosa, il primo intelligibile, ed il primo inteso. Dal che ne viene, che l' essere prima cosa, primo intelligibile, e primo inteso, è *essere* ed *ente,* cioè astratto, e concreto. Astratto è ciò *quod inest*, ciò ch' è in una cosa: il concreto è ciò, *cui inest,* ciò in cui è l' astratto. La prima cosa di tutto ciò ch' è, deve secondo il concetto essere astratto, perchè il concetto di concreto è posteriore al concetto di astratto, ma non può essere solamente astratto, perchè inerisce a sè stesso, *inest ipsum sibi*, astratto, e concreto, *quod inest, et cui inest.*

L'essere prima cosa, primo intelligibile, e primo inteso, perchè essente in se stesso, è fuori dell'intelletto, vale a dire distinto realmente, e fisicamente da qualunque intelletto creato, distinto non realmente, ma logicamente, ovvero virtualmente, ovvero *formaliter ex natura rei*, secondo le dottrine cattoliche, dall'intelletto divino.

L'essere prima cosa, primo intelligibile, e primo inteso non è l'essere ideale. L'essere ideale suppone la mente, almeno la mente prima, che lo ha ideato. Non è dunque la prima cosa, e perciò nè il primo intelligibile, nè il primo inteso.

L'essere prima cosa, primo intelligibile, e primo inteso non è l'essere comune. L'essere comune è un essere ideale, come si vedrà, che suppone un antecedente. Oltre di che l'essere comune non è in se stesso, come dev'essere il primo inteso, ma in altri, dicendosi *comune* ciò, che trovasi in più altre cose.

L'essere prima cosa, primo intelligibile, e primo inteso non è l'essere universale, perchè è un essere ideale egli pure, e perchè il suo essere non è in se, ma in altri, dicendosi universale ciò, il cui essere si trova in tutte le cose di un dato ordine.

L'essere prima cosa, primo intelligibile, e primo inteso non è l'essere possibile. Questo è

un essere ideale, e suppone un antecedente, da cui esser portato all' esistenza.

L' essere prima cosa, primo intelligibile, e primo inteso non è l' essere indeterminato. Essere indeterminato vorrebbe dire l' essere senza determinazioni : il che è un assurdo. Ciascun essere nel suo ordine è determinato. Nell' ordine reale egli ha tutte le determinazioni necessarie alla sua esistenza, e nell' ordine ideale egli ha tutte le determinazioni, colle quali viene dalla mente conceputo. Un essere ciò non ostante si chiama indeterminato, quando si pensa senza assegnargli una certa determinata misura e quantità di essere. Egli appartiene adunque all' ordine ideale, che dalle stesse poche cose dette fin qui si vede, che in quanto al primo intelligibile, e primo inteso è posteriore al reale. Onde neppure per divina potenza può essere l' essere indeterminato il primo inteso.

L' essere prima cosa, primo intelligibile, e primo inteso non è l' essere avuto per astrazione. Non si può astrarre una cosa da un' altra, senza conoscere la cosa, sopra la quale si opera l' astrazione. L' essere adunque avuto per astrazione non può essere il primo inteso.

L' essere prima cosa, primo intelligibile, e primo inteso è un essere esistente. 1.° Se il

primo, la prima cosa non esistesse veramente, non potrebbe esistere neppur il secondo, perchè mancherebbe chi il portasse ad esistere. E così lo stesso del terzo, e del quarto. Onde se il primo, ch'è l'essere, non esistesse, niente potrebbe mai esistere, e tutto sarebbe nulla. Se si dicesse, che il secondo esiste da sè, egli sarebbe il primo, da cui gli altri riceverebbero l'esistenza; sarebbe adunque l'essere, perchè l'essere è il primo fra tutto ciò, ch'è. Ad ogni modo adunque l'essere, ch'è il primo, ed il primo inteso, necessariamente esiste. 2.° Se il primo intelligibile, ch'è l'essere, non esistesse, non si potrebbe intendere l'intelligibile *esistenza*, perchè tutto è intelligibile in forza del primo intelligibile, il quale non esistendo non darebbe l'intelligibile *esistenza*. Ovvero in altri termini, l'essere primo inteso o ha seco l'esistenza, ed il primo inteso è esistente, o non ha seco l'esistenza, e non può neppure essere mezzo di conoscere le esistenze. 3.° Per la stessa ragione se il primo inteso non esiste, nè il primo inteso, nè il secondo, nè il terzo darà l'idea d'esistenza. 4.° Se l'essere è in se, fuori cioè dell'intelletto, e fuori d'ogni altra cosa, o deve essere un nulla, o deve esistere. Infatti 5.° l'essere primo intelligibile ecc., non è un essere ideale, ma essendo pure un essere, deve dunque essere un essere

reale, ed esistente, il primo reale, ed il primo esistente.

L'essere prima cosa, primo intelligibile, e primo inteso è dunque un essere necessario, in cui s'identificano l'essere, e l'esistere, onde il pensar l'essere primo è un pensar l'esistere. E perchè il primo essere dev'essere astratto, e concreto, essere ed ente, perciò egli è il suo essere, il suo esistere, la sua essenza, e la sua esistenza.

L'essere prima cosa, primo intelligibile, e primo inteso è tutto l'essere. Se non fosse tutto l'essere, sarebbe una metà, un terzo, un quarto dell'essere, non sarebbe adunque l'essere.

L'essere prima cosa, primo intelligibile, e primo inteso è un essere infinito, perchè egli è tutto l'essere, e l'essere non ha confini. Se avesse confini, oltre i confini non vi sarebbe più essere. Ma oltre a qualunque confine vi è ancora dell'essere. Oltre il mille vi sono i milioni, i bilioni, i trilioni, i quadrilioni, e sempre senza fine. Con che si vuol dire, che i gradi dell'essere sono come i numeri, che non hanno mai fine.

Epilogando le cose fin qui disputate si vede, che il primo da noi inteso è anche il primo intelligibile, e la prima cosa di tutto ciò, ch'è, ed esiste, esistente da sè, necessario ed infinito, e che qualunque altro concetto presuppone il con-

cetto dell' essere necessario, ed infinito, e senza di questo sarebbe impossibile.

Nel concetto dell'essere necessario, ed infinito ognuno vi vede il concetto della Divinità. E però qualunque concetto presuppone nell' ordine delle cognizioni dirette il concetto di Dio come Essere supremo, e senza il previo concetto di Dio è impossibile qualunque altro concetto. Non che ogni concetto sia il concetto della Divinità, nè che lo contenga, come sua parte, ma che lo presuppone, come fonte d' ogni intelligibilità, di che avrassi a parlar di nuovo.

A conferma di tale importantissima verità si aggiunge la sublime dottrina, e l' imponente autorità di Sant' Anselmo, e di San. Bonaventura. San Bonaventura lo dice in termini chiarissimi, *Itin. in Deum cap.* 1., — *Esse est quod primo cadit in intellectum, et illud esse est, quod est actus purus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est Esse divinum* —. E ivi stesso cap. 3 aggiunge — *Cum privationes, et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicujus entium creatorum, nisi juvetur ab intellectu Entis purissimi,*

actualissimi, completissimi, et absoluti, quod est simpliciter, et aeternum Ens, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse Ens defectivum, et incompletum si nullam haberet cognitionem Entis absque ullo defectu? — Si noti bene la gemma di quel *juvetur*, col quale San Bonaventura ci viene ad insegnare, non che ogni concetto sia il concetto della divinità, ma solo che *viene aiutato*, e reso possibile dal concetto della divinità, lo presuppone, e senza di esso sarebbe impossibile.

So, che taluni, come il P. Liberatore nel Trattato della *Conoscenza intellettuale* pag. 209, da quelle parole del testo succitato *ut plene resolvens* argomentano, che il Serafico Dottore richiegga il concetto di Dio per conseguire non una qualunque cognizione, ma una cognizione compiuta, e perfetta degli esseri creati. Questa spiegazione del P. Liberatore ripugna a quelle altre parole del testo medesimo — *Cum privationes, et defectus* nullatenus *possint cognosci nisi per positiones* — colle quali il Santo Dottore sostiene, che le privazioni, e difetti, col qual nome chiama gli enti creati, perchè difettano dalla pienezza dell'essere, non si possono conoscere in nessuna maniera *nullatenus* cioè nè con cognizione perfetta, nè con cognizione qualunque senza l'intellezione dell'Ente

perfetto, ed assoluto, dandone anche la ragione, perchè in quest' Ente perfetto, ed assoluto vi sono le ragioni, cioè le idee delle cose tutte nella loro purezza — *in quo sunt rationes omnium in sua puritate* —. Che se dopo aver premesso, che le cose create in nessuna maniera possono conoscersi senza l' idea dell' Ente perfetto, soggiunge il *plene resolvens*, o egli ha voluto intendere *rite resolvens*, ovvero ha voluto dire *plene resolvens* la cognizione delle cose create in sensitiva, ed intellettiva, che senza l'idea dell' Ente perfetto sarebbe solo sensitiva, ovvero si è voluto contentare d'una parte sola della consegnenza, che veniva dalle premesse, conchiudendo in modo speciale in quanto alla cognizione perfetta. La data spiegazione poi del P. Liberatore ripugna evidentemente al testo del Santo Dottore recato in prima, dove dice che l'Essere, che cade il primo nell' intelletto, è l'atto puro — *actus purus* — ed è l' Essere divino — *Esse divinum* —.

Lo stesso ripete il Santo Dottore al cap. 5, — *mira est caecitas intellectus, qui non considerat illud, quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias, lumen, per quod videt caetera, non videt, et si videt, non tamen advertit : sic oculus mentis nostrae intentus in ista entia parti-*

cularia, et universalia, ipsum Esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae —. Per l'Essere stesso fuori, o al di sopra d'ogni genere (ipsum Esse extra omne genus) s'intende sempre non l'essere universale., o comune, ma l'Essere supremo. E che anche San Bonaventura l'abbia inteso in questo senso, apparisce chiaramente anche dalle seguenti osservazioni: 1.° perchè inteso l'Essere in questo senso, il testo armonizza bene co'due testi citati in prima; 2.° perchè l'*itinerario della mente in Dio* di San Bonaventura è un trattato, nel quale egli cerca di guidare l'anima a Dio, e non all'essere universale; 3.° perchè egli stesso il Santo Dottore ha esclusa espressamente l'interpretazione dell'essere universale col dire, che l'occhio della nostra mente non avverte l'*Essere superiore ad ogni genere*, perchè tutto intento a pensare gli esseri particolari, ed *universali*, colle quali parole egli distingue l'*Essere superiore ad ogni genere* non solo dagli esseri particolari, ma anche dagli universali, distingue l'*Essere superiore ad ogni genere*, che non è avvertito, dagli esseri particolari, ed *universali*, che tengono occupata la nostra mente,

e le impediscono d'avvertire l'*Essere superiore ad ogni genere;* 4.° perchè non era molto a compiangere, come pur la compiange il Santo Dottore, la cecità del nostro intelletto, se avesse sol trascurato di riflettere all'*essere universale*. È dunque certo, che San Bonaventura parla dell'Essere supremo, ch'è veramente fuori, e al di sopra di tutti i generi, di tutte le specie, di tutti gl'individui. Eppure di quest'Essere, afferma, ch'è il primo a presentarsi alla mente, che per mezzo di esso si conoscono le altre cose tutte, come per mezzo del lume materiale si veggono i colori, che senza di esso niente si può conoscere, e che finalmente è la cosa più manifesta in natura, sebbene la nostra mente non lo avverte, perchè fugge, come il vipistrello, la luce.

Nè giova a testi sì chiari rispondere colla Civiltà Cattolica che l'Itinerario di San Bonaventura è un'opera anzi mistica, che filosofica; mentre dato anche, che in quell'opera vi siano cose mistiche, ed enfatiche, lo stile però de' testi citati non è per nulla enfatico, ma tutto scolastico, naturale, piano, ed evidente, come ognuno può vedere, facendo segno con questo il Santo Dottore, che ivi avendo in tal maniera parlato delle idee, e cognizioni dirette, se altrove si esprime diversamente, egli parla allora d'idee, e cognizioni riflesse.

Sant'Anselmo nel *monologium cap. 1. — Certissimum quidem, et omnibus est volentibus advertere perspicuum, quia quaecumque* dicuntur aliquid *ita ut ad invicem magis, aut minus, aut aequaliter* dicantur, *per aliquid* dicantur, *quod non aliud, et aliud, sed idem* intelligitur *in diversis, sive in illis aequaliter, sive inaequaliter consideretur. Nam quaecumque* justa dicuntur *ad invicem sive pariter, sive magis, vel minus, non possunt* intelligi justa, *nisi per* justitiam, *quae non est aliud, et aliud in diversis. Ergo cum certum sit, quod omnia* bona, *si ad invicem conferantur, aut aequaliter, aut inaequaliter sint* bona, *necesse est, ut omnia sint per* aliquid bona, *quod intelligitur* idem *in diversis* bonis, *licet aliquando videantur* bona dici *alia per aliud . . . Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est* bonum *per se ipsum, quoniam omne bonum est per ipsum —.*

Il senso di questo testo si è, che nessuna cosa si può *dire*, e perciò neppur *pensare* nè che sia, nè che sia giusta, nè che sia buona, se non s'intende un essere, una giustizia, una bontà, che sia un essere, una giustizia, una bontà per se medesima. La ragione, per cui s'intende una cosa, che non s'intende per se medesima, deve essere intesa prima della cosa medesima: e perciò

secondo il Santo Dottore prima d'intendere qualunque essere, qualunque cosa giusta, qualunque cosa buona, deve essere inteso l'essere, ch'è l'essere per se stesso, la giustizia, ch'è la giustizia per se stessa, la bontà, ch'è la bontà per se medesima, e perciò l'essere sommo, la somma giustizia, la somma bontà.

Vero è, che Sant'Anselmo l'essere, il giusto, il buono, per cui dice, che s'intende ogni altro essere, ogni altro giusto, ogni altro buono, lo chiama identico in tutti gli esseri, in tutti i giusti, in tutti i buoni: il che potrebbe da taluno interpretarsi dell'essere astratto, o comune, della giustizia, e bontà astratta, o comune. Ma una tale interpretazione viene respinta dal Santo Dottore col dire, che quell'essere, quel giusto, quel buono, per cui si vengono a conoscere gli altri tutti, è un bene, per cui son beni gli altri beni, ch'è bene per se stesso, che è un gran bene, che è il sommo bene, come soggiunge poi subito dopo. Il che non si può dire del bene, e dell'essere astratto, e comune.

Vero è altresì, che non è esattissima, e potrebbe venire in grado a qualche Panteista l'espressione, colla quale Sant'Anselmo chiama *identico* in tutti gli esseri, che si conoscono, l'Essere sommo, per cui si conoscono. Ma siccome

è certissimo, che fu Sant'Anselmo tanto alieno dalle massime panteistiche, quanto le massime panteistiche sono aliene dalla verità, e che gli si farebbe il torto più enorme col solo sospettare in lui un errore tanto grossolano, così ritenuta la parte principale del magnifico suo pensiero, che senza l'idea dell'Essere sommo non si può avere idea di altro essere qualunque, è necessario mitigare quell'espressione col dire, che l'intelligenza dell'Essere sommo è *identica* in tutte le altre intellezioni, non come parte, ma come prerequisito ad ogni atto intellettivo, come condizione necessaria ad intendere le altre cose. Onde di Sant'Anselmo disse con sapienza l'illustre Cesare Cantù nella Storia degli Italiani Tom. 3, pag. 546, che — al supremo problema dell'intelletto cercò egli spiegazione nell'idea universale, la quale non potrebbe sussistere come percezione dello spirito senza la realtà dell'oggetto, e credette fosse quella della perfezione infinita di Dio, il quale nell'ordine logico sta a capo di tutte le idee, come di tutti gli esseri nell'ordine reale —.

Le poche cose dette sin qui bastano a distruggere l'Ateismo non solo, ed il Politeismo, ma il Panteismo, e l'Emanatismo, che in realtà sono un vero Politeismo, anzi a dir più vero ancora, un vero Ateismo. Perocchè argomentando

anche solo dal primo pensato, ch' è l' essere, si ha una necessaria esistenza: esiste adunque un Essere necessario, ch' è Dio. Se l' Essere necessario è infinito, ed è perciò tutto l' essere, la pienezza dell' essere, fuori di ciò, ch' è tutto l' essere, non si può dare altro Essere necessario, ed infinito. Ecco Iddio uno. Se Dio è uno, ogni altra cosa non può esser Dio. Se l' Essere sommo è uno, è dunque anche semplice, e semplicissimo, perchè il composto non è uno, ma più uni uniti. Se l' Essere sommo è semplicissimo, non può emanare dalla sua sostanza altra sostanza ecc.

Escluso poi il Panteismo, e l' Emanatismo ne siegue per necessaria conseguenza il domma cattolico della creazione, e della temporalità del mondo. Perocchè non potendo il mondo essere una sostanza divina, nè parte staccata dalla sostanza divina, non può aver cominciata la sua esistenza, che per una produzione dal nulla, e se ha cominciata la sua esistenza, non può essere eterno. Le quali cose basti per noi l' averle accennate.

Le stesse poche cose dette fin qui bastano altresì a fare fin d' ora conoscere, quali sistemi si vogliano ripudiare sulla natura, ed origine delle idee, e quale si voglia per l' opposto abbracciare.

§ 2. *Gli esseri finiti.*

L'essere infinito perchè infinito equivale ad infiniti gradi di essere, che sono per mezzo d'infinite serie crescenti come uno, come due, come tre ecc., come uno, come tre, come sei ecc., e così fino all'infinito, ovvero per infinite serie decrescenti come uno, come una metà, come un quarto ecc., come uno, come un terzo, come un sesto ecc., e così fino all'infinitesimo, senza che si possa mai arrivare all'ultimo tanto nell'ascendere, come nel discendere, perchè in realtà non vi ha nè primo, nè ultimo in una serie, che sia infinita così nel crescere, come nel decrescere. Quello chè si dice dell'essere, si dica pure delle entità, di cui poi dopo. Così l'intelligenza infinita equivale a gradi infiniti d'intelligenza, ossia ad intelligenze finite, di numero infinite, che progrediscono dall'uno fino all'infinito, ed infinitesimo. Così l'eternità equivale a tempi, e tempuscoli infiniti, l'immensità a spazi, e spazioli infiniti ecc. La quale equivalenza non induce distinzione reale fra i gradi dell'Essere divino, ma solo una distinzione logica, o di ragione per gli concetti inadequati, co'quali si può concepire l'Essere divino, distinzione, che viene ammessa, e richiesta

anche dalla teologia cristiana. La grandezza infinita di Dio richiede, che non vi sia numero, nè fine nei gradi dell'essere suo, e di sue perfezioni. Nel qual senso disse il reale Profeta, Salmo 144, 3, — *Magnus Dominus, et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis* — e nel Salmo 146, 5, — *Magnus Dominus noster, et magna virtus ejus; et sapientiae ejus non est numerus* —.

Questi gradi infiniti dell' Essere divino ponno essere per mezzo della creazione imitati ciascheduno al di fuori con altrettanti esseri finiti. Perocchè Iddio può creare qualunque grado di essere: ed essi differiranno realmente nel grado dell'essere loro, come logicamente, o virtualmente si distinguono i gradi dell' Essere divino, di cui sono l' imitazione. Anzi ciascheduno, e singolo grado dell' Essere divino può essere imitato con infiniti altri esseri, i quali differiranno fra loro non per grado, ma solo per numero, tutti individui, e pienamente determinati.

Similmente ogni grado dell' Essere divino con qualche grado di entità, per esempio, d'intelligenza può essere per mezzo della creazione imitato con infiniti altri esseri dotati di quel tal grado di essere, e di quel tal grado d'intelligenza.

Questi gradi dell' Essere, ed Entità divine in quanto imitabili al di fuori per mezzo di esseri

creati o creabili, ne sono di questi esseri gli archetipi, i prototipi, gli esemplari, come gli stessi esseri creati ne sono le copie. Nè sotto altro rispetto, che di copie, li può neppure Iddio concepire. Perocchè le cose prima di essere da Dio create non hanno alcun essere in sè stesse e per sè stesse, sono un nulla: onde non possono in tal maniera nè percepirsi, nè intendersi, perchè il nulla non si può nè percepire, nè intendere. Prima degl' esseri creati non v' è che l' Essere divino, primo intelligibile, e fonte d' ogni intelligibilità. Dunque Iddio non può concepire gli esseri finiti se non per mezzo dell' Essere suo. E neppure li può concepire se non dotati di qualche essere, perchè altrimenti concepirebbe il nulla, dotati di qualche essere, non parte dell' Esser suo, ma somigliante all' Esser suo, perchè l' essere si rassomiglia all' essere; e perciò neppure li può trarre dal nulla se non a somiglianza dell' Essere suo. Un essere formato, o concepito a somiglianza d' un altro, si chiama, ed è la copia di quello, copia ideale, quando è sol conceputo, copia reale, quando è anche formato. Dunque le cose non possono nè concepirsi da Dio, nè crearsi se non come copie dell' Essere suo divino.

Ed è lo stesso anche in un intelletto creato qualunque, il quale non può intender le cose se

non sotto il concetto di copie dell'Essere divino, perocchè, come fu già premesso, niente è intelligibile se non in forza del primo intelligibile, ch'è l'essenza divina. Le cose adunque non si possono intendere, se non in relazione all'Essere divino, non certo come di parte al tutto, che sarebbe panteismo, ma come di simile a simile, come esseri cioè similitudinarî in un modo parziale, ed imperfetto dell'Essere supremo, altri da lui. Una cosa conceputa a somiglianza d'un' altra è di questa una copia ideale.

Ogni simile adunque, si obbjetterà, sarà copia del suo simile. No: perchè Paolo, per esempio, è bensì simile a Pietro, ma non è formato a somiglianza di Pietro, nè si concepisce per la sua somiglianza con Pietro. All'opposto le cose non solo sono simili in una maniera imperfetta all'Essere divino, ma si concepiscono, nè possono altrimenti concepirsi, nè formarsi che a somiglianza dell'Essere divino.

Si aggiunge a conferma, che il porre le cose intelligibili per sè, e non unicamente come copie della divina essenza, è uno spogliarle della loro vera, e genuina intelligibilità, un renderle inintelligibili a Dio medesimo. Perocchè se hanno una intelligibilità propria, e indipendente dalla intelligibilità divina, forza è, che abbiano anche un'essenza

propria indipendente dalla divina essenza, perchè l'intelligibilità viene dalle essenze. Iddio, che tutto intende col contemplare, ed intuire la sua essenza, non potrebbe conoscere quelle essenze, che fossero dall'essenza sua segregate. Che se in tale ipotesi sono a Dio inintelligibili le essenze, gli sarebbero inintelligibili anche le cose, perchè le cose sono intelligibili per le essenze. Lo stesso si dica di qualunque intelletto creato, che intende anch'egli non nell'essenza divina intuita, ma conosciuta per mezzo dell'idea in lui stampata dell'essenza divina.

Che l'Essere supremo sia l'esemplare di tutte le altre cose, e che queste perciò siano le copie di quello, è dottrina antichissima, insegnata dai Pitagorici, e da Platone, e fra i nostri, oltre il detto divino, che l'uomo è formato ad imagine, e somiglianza di Dio, insegnata da San Bonaventura, da San Tommaso, e da infiniti anche in quanto agli esseri inferiori all'uomo, ne' quali trovandosi di Dio una somiglianza imperfettissima, dice l'Angelico, che trovasi in essi un vestigio solo della Divinità. Che poi anche non possano le cose concepirsi, che sotto il concetto di copia dell'Essere divino, l'argomento addotto di sopra pare ineluttabile. Perocchè per concepirsi le cose come copie dell'Essere divino non è già necessario

dire espressamente questa parola *copie*, ma basta il non poterle concepire, che in forza d'una somiglianza coll' Essere divino.

D'onde si conosce la perfetta, e totale dipendenza delle cose da Dio, siccome nell' esistenza, così anche nell' essenza, ed intelligibilità. La loro esistenza dipende unicamente dalla volontà, e onnipotenza divina, che può trarre dal nulla, e formare copie infinite dell' Esser suo. La loro essenza, ed intelligibilità viene dalla stessa divina essenza, ed intelligibilità, fonte di essenze, ed intelligibilità infinite.

Quando le cose si dicono copie dell' Essere divino, s' intende di dire copie adequate bensì in quanto a quel grado dell' Essere divino, di cui sono l' imitazione, ma copie parziali, e difettive all' infinito in quanto a tutto l' Essere divino, perchè per quanto grande, ed eminente possa essere una cosa creata, vi sarà sempre da essa all' Essere supremo una distanza inarrivabile, ed infinita.

Vi ha chi afferma, il P. Liberatore *Conoscenza intellettuale*, pag. 107, che il negare alle cose la propria intelligibilità è un' altra via aperta al panteismo. Non è vero; ne segue solamente, che le cose non possono intendersi, che come copie dell' Essere divino. Ora che le cose siano copie

dell' Essere divino non è panteismo, ma dottrina cattolica. Che se non è panteismo il dire, che le cose sono copie dell'Essere divino, non può esser panteismo neppur il dire, che non si possono concepire che come copie, perchè questo vuol dire, che non si possono concepire che quali sono in realtà.

Anzi si crede di potere con tutta ragione affermare, ch' è panteistica la dottrina contraria. Perocchè se si concede alle cose un'intelligibilità propria, indipendente dall' intelligibilità divina, forza è conceder loro delle essenze intelligibili indipendenti dall' essenza divina, alle quali si negherebbe a torto l'esistenza da sè. Perocchè se sono essenze, sono al certo qualche cosa; e se queste essenze sono indipendenti da Dio, sono qualche cosa da sè, e per sè necessarie. Sono adunque esseri necessarî. La quale conseguenza viene anche da ciò, che si diceva poco prima. Nell' assurda, e contraddittoria ipotesi, che si combatte, le cose sarebbero inintelligibili anche a Dio, se inintelligibili, anche increabili, perchè Iddio non potrebbe creare cose, che non conoscesse. Se dunque esistono le cose, esisterebbero da sè. Non v'ha dunque altro mezzo per isfuggire il panteismo, che porre le cose unicamente intelligibili come imitazioni dell' essenza divina, il che viene a dire come copie della divina essenza.

Che le cose traggano la loro intelligibilità dalla divina essenza, è palese anche da questo solo, che l'essenza divina come imitabile al di fuori è il cumulo di tutte le essenze non fisiche, ma intelligibili delle cose. Ragione, e intelligibilità vogliono dire la stessa cosa. E San Tommaso dice espressamente, che la divina essenza è la propria *ragione*, ed *idea* delle cose. Così, 1, 15, 2, — *In quantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam, ut propriam* rationem, *et* ideam *hujus creaturae* —. Così pure 1, 14, 6, ad 3 *Divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas, unde potest accipi, ut* propria ratio *uniuscujusque* —. Disse lo stesso San Bonaventura nel testo già citato — *in quo sunt* rationes *omnium in sua puritate* —. Se dunque in Dio vi sono le ragioni delle cose, vi dev'essere anche la loro intelligibilità.

Sebbene però le cose traggano la loro intelligibilità dalla imitabilità dell'Essere divino, si possono dire intelligibili per sè medesime, quando si tratta di opporsi a coloro, che vogliono siano fatte intelligibili dall' intelletto, perchè in allora non si esclude la intelligibilità, che traggono dall'Essere divino, ma solamente quella, che traessero dall' intelletto divino, o umano.

Appunto perchè a cagione dell' infinita imita-

bilità dell' Essere divino sono anche infiniti gli esseri, che possono essere esemplati sugli archetipi divini, questi archetipi sono inesauribili. E perciò per quanti esseri possa Iddio creare, non potrà mai venirne alla fine, e potrà sempre crearne altri infiniti sia di minore, sia di maggior perfezione. Il che ben lungi dal dinotare impotenza, dinota anzi un' infinita onnipotenza.

Di qui si dimostra, che i gradi dell' essere sono in Dio bensì tutti pieni, ma tutti non possono esser pieni nelle cose create, e che nella serie delle cose create sono inevitabili vuoti infiniti, e salti similmente infiniti. Nelle gradazioni dell' essere si tratta di quantità. Si possono quì dunque benissimo applicare que' teoremi noti anche a chi solo salutò l'aritmetica, e geometria, per cui fra due quantità qualunque si possono sempre inserire infiniti termini intermedì in tutte e due le progressioni aritmetica, e geometrica. Onde fra due esseri per quanto siano affini fra loro, si possono da Dio creare altri esseri infiniti sempre fra loro in qualche cosa dissimili, e disuguali.

§ 3. *Gli universali.*

Le cose possono dall' intelletto pensarsi in modo determinato, vale a dire con una certa

quantità di essere, e d'entità, ovvero in un modo indeterminato, vale a dire senza pensare alla quantità d'essere, e d'entità. Così può pensarsi un triangolo senza determinare la lunghezza dei lati, la loro inclinazione ecc., e può pensarsi con tutte le determinazioni, che debbe avere per essere completo, ed anche esistente.

Perchè un essere sia pensato in un modo completamente determinato, fa mestieri non solo, che si pensi con quel tal grado e quantità di essere, ed entità, che corrisponde alla sua essenza, ma che si pensi altresì con *questo* essere, e *questa* entità. Così perchè questo essere *uomo* sia pensato in un modo interamente determinato, è necessario non solo, che si pensi dotato di anima ragionevole, e corpo, e non solo dotato del tal grado d'intelligenza, e di un corpo di tale statura ecc., ma dotato di *quest'* anima, di *questa* intelligenza, di *questo* corpo, di *quest'* essere, di *queste* carni, le quali si chiamano determinazioni numeriche, e individuali.

Il pensare un essere senza queste determinazioni numeriche, e individuali, sebbene si pensi con tutto ciò, che compete alla sua essenza, è ancora un pensarlo in modo indeterminato. E molto più sarà pensarlo in un modo indeterminato, se oltre il pensarlo senza le determinazioni

numeriche, e individuali si pensi senza le determinazioni di quel tal grado di essere, ed entità. Così si può pensare *uomo* senza le determinazioni individuali, che ritrovansi in Pietro, Paolo ecc., ma anche si può pensare *animale* senza le determinazioni entitative di ragionevolezza, o d' irragionevolezza, che si richieggono per costituirlo uomo, o bruto.

Per l' opposto un essere pensato in modo indeterminato può poi pensarsi rivestito di alcune determinazioni, che lo rendono meno inderminato, o anche pienamente determinato. Le determinazioni aggiunte possono essere e positive, e negative, per mezzo delle quali lo stesso essere si divide come in due, in un essere coll' aggiunta positiva, e in un altro coll' aggiunta negativa. Tali aggiunte si chiamano le differenze. Il triangolo, per esempio, si divide in triangolo equilatero, e in triangolo non equilatero, l' animale in animale ragionevole, e in animale non ragionevole. Un essere pensato in un modo indeterminato rispettivamente ai due esseri, in cui si divide, l' uno colla determinazione positiva, e l' altro colla determinazione negativa, si chiama un *universale*. Così il triangolo preso senz' altra determinazione è un universale rispetto a triangolo equilatero e triangolo non equilatero. Onde l' *universale* si può definire — un essere pen-

sato in un modo indeterminato, che coll'aggiunta di differenze positive, e negative si divide in altri esseri determinati, o meno indeterminati —.

Tante volte per brevità si tralascia la differenza negativa, e si divide l'universale in due, in tre, e più ancora colle differenze tutte positive. Per esempio, in vece di dire per le lunghe, il triangolo altro è equilatero, ed altro non equilatero : il non equilatero poi altro è isoscele ed altro scaleno, si dice a dirittura il triangolo altro è equilatero, altro isoscele, ed altro scaleno.

Si devono distinguere due universali, un universale metafisico, ed un universale logico. Se ne parlerà, parlando de' generi.

L'essere, ch'è in un universale, è comune anche ai meno universali, e agl'individui ad esso subordinati, come l'animalità è comune all'uomo e al bruto, che sono altri due universali, ed anche a Pietro e Paolo, che sono individui. In diversa maniera però è comune agli universali, e agli individui, perchè negli universali l'essere è sempre ideale, come si dirà: negl'individui è ideale, e può essere anche reale, e si moltiplica secondo il numero degl'individui. Così l'umanità è comune a Pietro, e Paolo non identica di numero, perchè l'umanità di Pietro non è l'umanità di Paolo, ma moltiplicata in ciascheduno di essi. La sola

divinità, ossia l'essere, ch'è in Dio, sebbene sia comune a più, cioè al Padre, Figliuolo e Spirito Santo, non è in essi moltiplicata, ma identica di numero, ed una, e perciò Iddio non è un universale, nè universale la sua divinità. Ma siccome non vi ha, che la divina essenza, che sia comune a più senza essere moltiplicata, così ritenuta questa eccezione, si può l'universale più brevemente definire ciò, il cui essere è comune a più.

Accerrime furono nel medio evo le contese fra i Realisti, Concettualisti, e Nominali sulla natura degli nniversali, pretendendo i primi, che gli universali fossero reali, e nelle cose, i secondi che fossero meri concetti della mente, i terzi meri termini, e parole, e da tutte e tre le opinioni ne discendevano, o se ne facevan discendere errori gravissimi anche teologici.

A veder chiaro in tale controversia, bisogna riflettere, che una cosa si dice universale non quando si considera in sè stessa, ma quando si considera in ordine a quelle cose, che le sottostanno, generi inferiori, specie, individui. Il triangolo, per esempio, considerato in sè stesso, come figura chiusa da tre lati, non è universale, ma diventa universale quando si considera in relazione ai triangoli equilatero, isoscele, e scaleno, in cui si divide. Così l'uomo considerato in sè

stesso come animale ragionevole non è universale, ma diventa universale, quando si considera in ordine a Pietro, Paolo, ed altri individui.

Da molti si distinguono due universali, l'universale diretto, e l'universale riflesso. — Per universale diretto, la Civiltà Cattolica, seconda Serie, Vol. 9, pag. 540, s'intende la quiddità astratta degl'individui, e riguardata in sè solamente per intellezione diretta del nostro spirito. Per universale riflesso significhiamo quella stessa quiddità già astratta nell'intelletto, in quanto si riferisce come forma comune a tutti i particolari, a cui può stendersi per la sua ampiezza. In altri termini l'universale diretto esprime un intelligibile, direm così, assoluto, l'universale riflesso esprime un intelligibile relativo —. Confessa però la stessa Civiltà Cattolica ib., — che l'intelligibile assoluto a rigor di termini non può nomarsi universale, perchè universale secondo la sua etimologia (*unum versus alia*) dice unità considerata in relazione a moltitudine —. E ciò lo dice ben a ragione, perchè altrimenti tutto sarebbe universale, universale Iddio, universale l'angelo, l'uomo, la pianta, il pane, vino, acqua ecc. L'universalità adunque contiene una relazione, che fa la mente d'una cosa già considerata in sè stessa, e in quanto al suo essere, ad altre cose, che le sono

subordinate. I generi sì, e le specie sono universali considerati in sè stessi, perchè nel loro stesso concetto racchiudono già la relazione a generi inferiori, specie, individui. Le altre cose una tal relazione non l'hanno nel concetto, ma loro si aggiunge.

Questo posto, è facile la soluzione. Che gli universali non siano meri termini, è cosa evidentissima, perchè non sarebbero neppur termini, se nulla significassero. È cosa ben evidente altresì, che non sono meri concetti, perchè un concetto, che nulla concepisce, non è concetto. È pure del pari evidente che gli universali non sono realmente esistenti in sè, perchè tutto ciò, che esiste, è determinato, e singolare, onde l'Angelico 1, 29, 2, ad 4, de' generi, e specie, che sono universali, dice — *Non quod ipsae species, vel genera subsistant* —. Fu bensì agitato, se gli universali non esistendo in sè, esistessero ne' singolari. E si trova chi ha opinato in tal maniera. Neppure questo può essere, perchè se l'universale esistesse nei singolari, non sarebbe più universale, ma diventerebbe singolare, e gli universali sarebbero tolti dal mondo. Come va dunque la cosa? non l'universale si trova ne' singolari, o particolari, ma vi si trova l'essere uno di specie, moltiplicato di numero, quell'essere, che si concepisce contenuto

nell'universale, non in quanto essere relativo, ma in quanto essere assoluto, come si è già premesso, e come importa la definizione data dell'universale, ciò, il cui essere è comune a' più. L'*uomo*, ch'è l'universale, non si trova in Pietro, e Paolo, ma vi si trova l'umanità, ch'è appunto l'essere, che si concepisce nel pensar *uomo*. L'umanità può moltiplicarsi secondo il numero degli individui, ma la specie *uomo* è sempre una, nè può moltiplicarsi; onde se l'*uomo* si trovasse in Pietro, non potrebbe trovarsi in Paolo. L'Angelico S. 9, 85, 2, ad 2, — *Natura, cui accidit intentio universalitatis, non est nisi in singularibus. Sed hoc ipsum, quod est . . intentio universalitatis, est in intellectu* —.

Eppure gli universali si predicano de' singolari. Non è vero. Si dirà bensì che Pietro è un uomo, ma non si dirà mai, che Pietro è l'uomo, perchè se Pietro fosse l'uomo, nessun altro sarebbe uomo. E neppure si predica il singolare dell'universale, non potendosi dire — l'uomo è Pietro —. In che senso adunque si predica l'universale del singolare? nel senso già spiegato, che il singolare è una cosa, in cui si trova l'essere, che si concepisce nell'universale.

Si deve dunque ritenere, che gli universali sono cose, e vere cose, ma nell'ordine delle

essenze, non nell'ordine delle esistenze, nell'ordine ideale, non nell' ordine reale, come si spiegherà in appresso.

§ 4. *I generi, le specie, gl' individui.*

Sono celebri i cinque universali di Porfirio, genere, specie, differenza, proprio, ed accidente. Ma a parlare più propriamente due soli sono i veri universali, genere, e specie. Perocchè essendo l' universale ciò, il cui essere è comune a più, se questi più differiscono per entità, si avrà il genere, se differiscono per numero, si avrà la specie. Ora non vi può essere altra differenza fra gli esseri, che differenza per entità, o differenza per numero. Così *animale* è un universale, perchè il suo essere, ch' è l' animalità, è comune a più, cioè all' uomo, e al bruto. Perchè poi l' uomo, e il bruto differiscono per entità, cioè per ragionevolezza, e irragionevolezza, l'animale è un genere. All' opposto anche uomo è un universale, quando si riferisce agl' individui, perchè il suo essere, ch' è l' umanità, conviene a più, cioè a Pietro, Paolo, Andrea: ma perchè Pietro, Paolo, Andrea non differiscono per entità, ma per numero, ovvero se differiscono per entità, questa differenza non si considera, perciò *uomo* non è genere, ma specie. Ma sul dirsi *uomo* non genere, ma specie

si farà poi un' osservazione. Il genere pertanto si può definire ciò, il cui essere è comune a più differenti per entità, la specie ciò, il cui essere è comune a più differenti per numero.

Gli individui poi si dicono individui, che vuol dire indivisibili, perchè se il genere si divide nelle specie, la specie negli individui, gl' individui non soffrono ulterior divisione, e si chiamano differenti di numero, perchè non differiscono per entità, ma sono sotto ciascheduna specie, come una serie infinita di numeri 1, 2, 3, 4, ed ha ciascheduno in quella serie il suo luogo, e numero tassato dalla mente divina. L' individuo pertanto si può definire per un essere numericamente determinato, in quanto sottostà ad una data specie.

Gl' individui si chiamano col nome proprio. Pietro, Paolo, Andrea, individui della specie umana, Bucefalo individuo della specie equina, Melampo della specie canina. Quando manca il nome proprio, si enunciano col pronome *questo*, quest' ente, quest' albero, questa pietra, queste ossa, queste carni, ovvero col dire l' ente A, l' ente B, l' ente C. Fra i diversi generi ve ne ha dei supremi, degli infimi, e degli intermedì. Genere supremo è quello, che non ha altro genere superiore; infimo quello, che non ha altro genere inferiore; intermedio quello che ha qualche genere

superiore, e qualche inferiore. Ne' generi supremi, altro è tale assolutamente, altro tale rispettivamente. *Cosa*, ed *essere* sono generi supremi assoluti, *triangolo*, per esempio, genere supremo trigonometrico.

Così pure fra le specie altre sono *prime*, quelle, che sottostanno ai generi supremi, altre *intermedie*, seconde cioè, terze ecc. quelle, che sottostanno ai generi intermedi secondo, terzo, ecc., altre *ultime*, che sottostanno al genere infimo. Le specie prime sono specie rispettivamente al genere, che loro sta sopra, e sono generi rispettivamente alle specie seconde, come le seconde sono specie rispettivamente alle prime, e sono generi rispettivamente alle terze. Specie ultime sono talmente specie, che non possono esser generi, non avendo sotto di sè altre specie, ma solo individui. Così *animante* è specie rispetto a vivente, ma è genere rispetto a uomo, e bruto. Bruto è una specie rispetto ad animante, ma è genere rispetto a leone, e cavallo. L'uomo è una specie infima, ed ultima, che non ha sotto di sè altre specie, ma solo individui, Pietro, Paolo, Andrea.

Quello, che si disse della specie infima, che non possa esser genere, si deve intendere moralmente, non metafisicamente. Perocchè nessuna

specie può esser l'ultima metafisicamente, potendosi sempre aggiungere a qualunque specie di cose qualche entità e positiva e negativa, ed averne in tal maniera altre specie, rispetto alle quali la prima diventa genere. Così l' *uomo*, moralmente parlando, è una specie infima, perchè tutti gli uomini si ritengono d'una sola, e medesima specie. Ma parlando metafisicamente non è così. Perocchè la sapienza, a modo d' esempio, costituisce una differenza specifica ed essenziale fra l' uomo sapiente, e l' uomo non sapiente, delle quali due specie l' *uomo* ne è il genere. Perocchè all' uomo sapiente convengono attributi, che non convengono all' insipiente. Così anche l' uomo bianco ha degli attributi, e proprietà, delle quali è privo l' uomo non bianco, di maniera che parlando non moralmente, ma metafisicamente l' uomo si direbbe genere, le di cui specie sarebbero l' uomo bianco, l' uomo non bianco a quel modo, che animante è genere, le di cui specie sono animante ragionevole, animante non ragionevole.

Per la qual cosa non potendovi essere specie ultima metafisicamente, non vi potrà neppur essere genere ultimo metafisicamente, perchè ogni genere per quanto possa essere meno indeterminato avrà sempre altri generi metafisici dopo di sè. Siccome

però si ammette una specie, che sia infima moralmente, così si può ammettere nel senso medesimo un genere infimo, e sarà quello, che soprasta immediatamente alla specie infima morale.

È necessario distinguere il genere logico dal genere metafisico. Genere metafisico egli è quel genere, definito qui sopra per ciò, il cui essere è comune a' più differenti per entità. Al che si richiede, che nel genere metafisico si concepisca un essere suo proprio, e che si concepisca prima di concepirlo comunicato alle specie. La *virtù*, per esempio, è un genere metafisico, perchè ha un essere suo proprio indipendente dalle specie, in cui si divide, qual è di *essere un abito buono*, e quest'essere si concepisce prima di concepir le specie, prudenza, per esempio, e giustizia; perocchè non si può concepire prudenza senza prima aver conceputo *virtù*, entrando *virtù* nella definizione della *prudenza*. Se dunque vi siano generi, che non abbiano essere proprio, ma quello solo delle specie, in cui si divide, ovvero se abbiano essere proprio, ma non si possa intendere prima d'aver inteso le specie, quelli non saranno generi metafisici, ma logici solamente.

I generi fra tutti i generi il primo, il supremo, l'universalissimo dev'essere per necessità logico. Perocchè il primo pensato, come fu già

osservato, è l'*essere*, il suo negativo *il non essere*. L'essere è una *cosa*, che è, il non essere una *cosa*, che non è. In queste due definizioni vi ha il termine *cosa*, che fa da genere. Il genere come genere è anteriore alle specie, in cui si divide. Dunque *cosa* si fa anteriore all'essere, ch'è il primo pensato, e perciò come genere non può avere essere proprio, nè essere genere metafisico. Se *cosa* come genere fosse essere, o avesse essere, si dovrebbe poter fare l'interrogazione, che cosa è cosa? il che è nugatorio: come nugatoria sarebbe la risposta: la cosa è la tal cosa, la tal altra.

Sebbene però *cosa* come genere non abbia essere, non è puro termine, o mero vocabolo, perchè quando si dice *cosa*, si dice sempre di una delle sue specie, dell'essere, del non essere, le quali racchiudono il concetto dell'essere. Il che si conosce anche dall'articolo che le si prefigge. Non si dice mai : — *la* cosa è . . . , se non che quando l'articolo *la*, fa le veci del pronome *quello :* ma si dirà: — *una* cosa è . . . tutto il contrario degli altri generi, o specie: l'uomo è . . . il circolo è . . . il quadrato è . . .

Oltre *cosa* genere supremo fra i generi logici ve ne ha altri moltissimi, i quali sebbene abbiano un essere distinto da quello delle specie, è però tanto remoto, che non si attende. Così per prendere

un esempio da ciò, che forma l'oggetto della presente Dissertazione, l'*idea*, che fu divisa da principio in idea oggettiva, e idea subbiettiva, è un genere rispettivamente alle idee oggettiva, e subbiettiva, logico, perchè l'essere, che gli è comune colle specie, è tanto da esse lontano, che non si attende, nè si saprebbe facilmente ritrovare per farlo entrare nella definizione dell'idea, come genere di quelle due specie. Onde se l'idea si fosse voluta definire come genere di quelle due specie, si sarebbe dovuto nella definizione unire insieme le definizioni di tutte e due le specie a questa maniera. L'idea è o l'essenza delle cose, o l'immagine della essenza delle cose nel conoscente.

Genere logico è anche quello, come si diceva, che ha bensì un essere proprio, ma non intelligibile prima d'aver intese le specie. Questo ha luogo spessissimo, quando si parla di Dio in relazione alle cose create. Iddio non può cadere sotto un genere metafisico, perchè altrimenti Egli non sarebbe il primo essere, essendo prima il genere, che le specie e gl'individui; non sarebbe semplice, perchè se cadesse sotto genere, sarebbe composto di genere, e differenza; non sarebbe individuato, ma sarebbe una specie, perchè dopo il genere vengono immediatamente le specie; eppure Egli è individuato, individuato bensì in tre indivi-

dui realmente distinti Padre, Figliuolo e Spirito Santo, ma veramente individuato. Eppure si usano frequentissimi modi di dire, che sono anche giusti, i quali sembrano porre Iddio sotto a qualche genere, come quando si divide l'ente in ente creato, ed increato, in ente finito, ed infinito, ed altri moltissimi, ne' quali l'ente si pone come genere, l'ente creato, e l'ente increato, l'ente finito, e l'ente infinito come specie, e ciò che sembra ancora più strano, l'ente creato, e finito per la differenza positiva aggiunta al genere, come specie più nobile, l'ente increato, ed infinito per la differenza negativa come specie inferiori. Ma svanisce ogni assurdo, se si consideri, che l'ente paragonato coll'ente creato, ed increato, coll'ente finito, ed infinito è un genere logico, non metafisico. Perocchè il concetto dell'ente, ch'è il genere, presuppone, come si è detto più volte, il concetto dell'ente increato, ed infinito, che in queste locuzioni si pone come specie, e perciò non presupposto il concetto dell'ente increato, ed infinito, il concetto dell'ente come genere sarebbe fittizio, e chimerico, e l'ente non sarebbe che una parola senza significato. Quello che si dice dell'ente, si dica di qualunque altro genere, sostanza, spirito ecc., quando si riferiscono tutti insieme a Dio, e alle cose create. Del resto increato, infinito,

ed altri simili termini sono bensì di forma negativa, ma di significato il più positivo, che pensar si possa.

Ora il concepire l'Ente increato ed infinito sotto un genere logico alla maniera, che si è spiegata, non può recar molestia; perchè un tale concetto nasce dal confronto, che se ne fa colle cose create, e ch'è una semplice relazione di ragione, la quale niente toglie, e niente aggiunge all'Ente infinito, a quella maniera, colla quale tante cose si dicon di Dio passivamente, senza ch'Egli per questo resti passivo, come al Salmo 50: — *Ut justificeris in sermonibus tuis, et vincas cum judicaris* — e al Salmo 89: — *Domine refugium factus es nobis a generatione in generationem* —. Perocchè sebbene la relazione delle cose create con Dio fondata sulla loro dipendenza da Dio sia reale, la relazione però di Dio colle cose create è relazione non reale, ma sol di ragione.

Si avverta pur anche, che il porre Iddio sotto un genere anche puramente logico, ha luogo solamente nell'ordine delle cognizioni riflesse. Perocchè nell'ordine diretto il concetto di Dio, precede, come si ripete, qualunque altro concetto.

Niega San Tommaso S. 1, 88, 2, ad 4, che si possa Iddio porre sotto un genere anche logico. Ma egli evidentemente intende per genere logico,

quello che io ho chiamato genere metafisico, contrapponendolo ad un altro genere, ch'egli chiama ivi *naturale*, e altrove S. 1, 66, 2, ad 2, *fisico*, pel quale intende un genere, in cui non possono convenire le sostanze immateriali create colle sostanze materiali, nè i corpi corruttibili cogli incorruttibili per un modo, e ragione diversa di potenza, e materia.

§. 5. *L'essere, e il non essere.*

Cosa, come già si disse, è il termine più universale, colla quale si esprime qualunque oggetto positivo, o negativo, che si possa concepire, genere logico, e supremo, le cui prime specie sono l'essere, e il non essere, l'essere, e il nulla.

Nè dee recar meraviglia, che il non essere si ponga quì come una specie: perocchè tale è l'essenza de'generi, i quali si dividono in due specie, l'una colla differenza positiva, l'altra colla differenza negativa. Così animante si divide in animante ragionevole, ed in animante non ragionevole, il triangolo si divide per esempio in triangolo equilatero, in triangolo non equilatero. È vero, che in questi nelle specie — animante non ragionevole — triangolo non equilatero — oltre la differenza in senso negativo vi è anche un positivo, cioè animante, cioè triangolo, e così anche in tutti

gli altri generi posteriori al primo, ma nel primo, e primissimo non può esser così: perchè dovendosi nella seconda specie negare qualche cosa della prima specie, dell'essere, ch' è semplicissimo, non può negarsene una parte, senza negarlo interamente.

L'essere, che quì si ordina sotto il genere logico *cosa*, non è l'essere sommo, ed infinito, che si presuppone a qualunque concetto, ma l'essere indeterminato, che prescinde da qualunque grado dell'essere, e da qualunque entità, dall'essere creato, ed increato, finito, ed infinito, l'essere in somma, che si trova in qualunque cosa, l'essere, che non è altro che essere, nè può somministrare alla mente, se non che l'essere, e nulla più.

L'essere, e il non essere, che sono le due specie del genere logico *cosa*, diventano essi pure due generi, i due generi supremi metafisici, il primo positivo, il secondo negativo; sono due generi, di cui nel paragrafo seguente si danno le specie; sono generi metafisici, perchè comprendono tutti e due il concetto dell'essere come cosa loro propria, il primo in modo positivo, il secondo in modo negativo. Perocchè il negativo non si può concepire se non per mezzo del positivo.

L'essere è il minimo de'positivi, il non essere il massimo de'negativi. Vanno in ragione inversa,

perchè dove l'essere pone il *minimum*, che si possa porre, il non essere nega il *maximum*, che si possa negare, niega l'essere anche minimo, niega il tutto, a differenza degli altri negativi, che negano meno, come *non uomo* nega solamente *uomo*.

Se il non essere, ch'è il nulla, niega tutto, come sta poi, che non potendosi pensare il negativo senza il positivo, anche il nulla si possa concepire, anzi che si definisca per qualche cosa di positivo, dicendo — il nulla è una cosa, che non è — ove apparisce anche una contraddizione, perchè prima si dice — il nulla è una cosa — e poi si nega che sia, dicendo — una cosa, che non è —. Si risponde alla opposta difficoltà, che anche nel concetto del nulla vi è il positivo *essere*, che si niega per formare il negativo; anzi v'è l'articolo *il*, ch'è positivo, e significa — una cosa ch'è — onde questo concetto il *nulla* si risolve in quest'altro — una cosa, ch'è nulla —. Volendo poi ridurre il concetto a proposizione, e definire il nulla, convien porre per predicato della proposizione il positivo, e poi negarlo dicendo — il nulla è una cosa, che non è —. La stessa spiegazione si darà a quell'altra proposizione identica. — Il nulla è nulla —. Avviene qui lo stesso, che avviene negli altri concetti di cose incompossibili, per esempio, di un circolo qua-

drato. Si dice prima *circolo*, e poi si nega col dirlo *quadrato.* Onde si potrà dire con tutta precisione metafisica in modo positivo —. Il circolo quadrato è un circolo, che non è circolo, è un circolo impossibile. Non è vero pertanto, quello che fu da taluno affermato, che il *nulla* sia un puro termine, un termine, a cui non corrisponde concetto alcuno, e che nulla significa.

§ 6. *Essere, ed Ente.*

L'essere è una cosa, che è. Si divide in essere astratto, ed essere concreto. L'essere astratto è quell'essere, ch'è in sè, o in altro, *quod inest;* l'essere concreto è quell'essere, in cui è l'essere astratto, *cui inest;* ovvero, il ch'è lo stesso, ciò, che ha essere.

Nell'idioma latino il termine *esse* non è generico, e significa solamente l'astratto.

Chiamasi astratto, perchè l'idea sua riflessa si ottiene coll'astrazione, chiamasi concreto, come composto di ciò, ch'è essere, e di ciò, che ha essere.

Il verbo *essere* distingue gli astratti, il verbo *avere* distingue i concreti.

L'essere astratto si chiama ancora col nome generico di *essere*, l'essere concreto si chiama con nome speciale *ente.*

Si deve onninamente rigettare l' opinione di coloro, che pongono gli astratti opera dell' astrazione, un parto della mente, una cosa perciò soggettiva, non obbiettiva. Perocchè la sapienza, per esempio, è veramente nel sapiente, ed è quella, che dà una nuova qualità al soggetto, in cui si trova, e lo fa diventar sapiente. Onde si ha Jac. 1, 5, — *Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter* —. Perciò gli astratti si trovano e nel concetto, e nelle cose prima dei concreti, nè si potrà mai concepir nella mente l' idea di sapiente prima d' aver conceputo l' idea di sapienza.

L' essere astratto pertanto dà veramente l' essere alle cose, ora essenziale, ed ora accidentale. Così la ragionevolezza è nell' uomo quella, che gli dà l' essere essenziale, ossia parte dell' esser suo essenziale, la bianchezza gli dà un essere accidentale. Ove si noti, che lo stesso essere sarà accidentale in un soggetto pensato in un modo indeterminato, e sarà essenziale nel medesimo soggetto pensato in un modo determinato. La bianchezza è accidentale nel concetto d' uomo, ma è essenziale nel concetto d' uomo bianco.

Siccome la *forma* è ciò, che dà un essere alla cosa, ora essenziale, ed ora accidentale, gli astratti, perchè danno qualche essere alle cose,

si chiamano *forme*, termine a non pochi fra moderni odioso, i quali si credono di ravvisare in esso qualità occulte. Ma perchè chiamare qualità occulte ciò, che con lucidissima definizione si spiega? Il termine è registrato ne' lessici tutti, usato da scrittori profani e sacri, e dallo stesso Apostolo Paolo, che Philip. 2, 6, dice del Redentore — *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit*, formam *servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo* —. Anzi quegli stessi, che vorrebbero eliminare quel termine, l'ammettono poi inavvertentemente annoverando fra le cause la causa formale, e adoperando senza difficoltà il verbo *formare*, ed i composti *informare, riformare* ecc. Ne usa il Concilio Generale Viennese, percotendo d'anatema coloro, i quali negassero, che l'anima non cosa astratta bensì, ma che congiunta al corpo dà al composto l'essere d'uomo, negassero, che sia forma del corpo. Ne usa il maggior poeta nel Cantico IX del Purgatorio

Sordel rimase, e l'altre gentil *forme*.

Perchè l'essere è nell'Ente, ossia si ha dall'Ente (*habetur*), l'essere preso astrattamente è la prima specie degl'abiti. Perocchè anche secondo l'Angelico 1.ae, 2.ae, 49, 7, — *Hoc nomen* habitus

ab habendo *est sumptum* —. Onde l'abito, secondo l'etimologia della parola vuol dire, — una cosa, che si ha —. L'abito, secondo lo stesso Dottore Angelico, è una *forma permanente* 2.ae, 3.ae, 171, 2, — *Habitus est forma permanens* —. Nè v'ha cosa più permanente nell'ente, quanto l'esser suo.

I negativi dell'essere astratto, e dell'essere concreto sono meno negativi, che il negativo dell'essere preso genericamente. Perocchè *il non essere astratto*, che vuol dire, una cosa, che non è l'essere astratto, nega solamente l'essere astratto, può essere perciò, che sia un essere concreto, come *il non essere concreto*, che vuol dire una cosa, che non è essere concreto, nega solamente il concreto, e deve essere un astratto.

§ 7. *Essere, ed esistere.*

Si distingue l'essere dall'esistere. Perocchè altra cosa è il cercare, che cosa *sia* l'uomo, altra il cercare, s'egli *esista*. San Tommaso in vero prende quasi sempre l'*essere* nel significato di *esistere*. Ma perchè manca altro termine, con cui chiamar l'*essere*, quando si vuol contrapporre ad *esistere*, il termine *essere* si prenderà qui sempre nel suo stretto significato di *essere*, e non d'*esistere*, come qualche rara volta adopera anche l'Angelico.

Essere, ed esistere sono due cose semplici, nè si possono definire, perchè la definizione è un'analisi, che divide un composto nel suo genere, e differenza. Dell'uno, e dell'altro però si ha un'idea chiara.

L'essere sommo, perchè è la prima fra tutte le cose, che *sono*, esiste da se, come fu già dimostrato, ed ha perciò una necessaria esistenza, ed è per se stesso essente, ed esistente. Ma l'essere necessario è un solo, come anche questo fu dimostrato. Dunque qualunque altro essere non è necessario, ma contingente, vale a dire ha un essere sì necessario come copia necessariamente escogitabile d'una parte virtuale dell'Essere divino, ma non ha un necessario esistere. Non può adunque avere l'esistenza se non dal nulla per mezzo della creazione.

Dall'essere, e dall'esistere emanano i due ordini degl'intelligibili e degl'esistenti, de' quali parla anche l'Angelico S. T. 1, 14, 2, ad 3, ove dice, che Iddio è un atto puro tanto nell'ordine degl'esistenti, quanto nell'ordine degli intelligibili. — *Deus est actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium* —. Iddio appartiene necessariamente a tutti e due gli ordini, perchè è necessario il suo essere, ed il suo esistere. Le altre cose tutte ed esistenti, e non esistenti appar-

tengono bensì tutte all' ordine degli intelligibili, perchè tutto è intelligibile ad eccezione del nulla; ma perchè la loro esistenza non è necessaria, non appartengono che ipoteticamente all' ordine degli esistenti.

Vorrebbe il Rosmini escludere dall' ordine degl' intelligibili gli esistenti. *Rinnovam.* pag. — *Sussistenza esclusa dalla cognizione propriamente detta:* — e lo ripete più volte: ma ben a torto. Poichè s' intende benissimo, che cosa sia questo sole esistente, questa terra, quest'acqua, quest'aria ecc. L'Angelico 1, 86, 1, dice dell'intelletto: — *Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, Socrates est homo* —.

Perchè tutto è intelligibile, gli intelligibili appartengono al genere supremo *cosa*, onde si dirà bene le cose intelligibili, ovvero in genere neutro gli *intelligibili*, ma non appartenendo al genere *essere*, ed *ente*, non sarà ben detto un *essere intelligibile.* Si può l' intelligibile predicare d' ogni ente, e dire Iddio è intelligibile, l' uomo è intelligibile, l' albero è intelligibile, ogni ente è intelligibile. Ma porre l'intelligibile, come addiettivo dell' essere, sarebbe un volerlo qualificare, ed aggiungergli una qualità, quasi non l' avesse

già da sè stesso, per distinguerlo da un essere, che non avesse quella qualità. Sarebbe come dire un uomo razionale, un circolo rotondo. Si può ben dire ogni uomo è razionale, ogni circolo è rotondo: ma dire un uomo razionale, un circolo rotondo è come un dire, che vi sia qualche uomo non razionale, qualche circolo non rotondo.

Differisce adunque l' intelligibile dall' ideale, perchè dove ogni essere esistente, o non esistente è sempre intelligibile, ogni essere al contrario non è ideale, perchè l' ideale si contrappone al reale, ed esistente, come nel paragrafo seguente.

§ 8. *Essere reale, ed essere ideale.*

Per essere ideale s' intende un essere, che esiste solo in idea, ovvero in altri termini, un essere, di cui non esiste, che l' idea. Si dirà un essere ideale il monte d' oro, il fiume di latte, il cavallo alato, e tanti esseri imaginati da' Poeti, perchè di essi non esiste, che l'idea nella mente di chi li pensa. Ma non si diranno esseri ideali il cielo, la terra, l' uomo, il leone, perchè oltre l' idea, ne esiste anche la realtà. Onde i primi si chiamano rettamente esseri ideali; i secondi esseri reali. Essi appartengono non al genere supremo logico *cosa*, ma al genere supremo metafisico *essere*, o *ente*.

Per la stessa ragione, che gli esseri esistenti non si possono chiamare esseri ideali, non si possono neppur chiamare esseri ideali-reali. Anzi in questa espressione vi è contraddizione, perchè il dirli ideali è un dire, che esistono solo in idea, e il dirli nel tempo stesso ideali-reali, è un dire, che esistono solamente in idea, ed anche in realtà. Eppure il Rosmini chiama anche Iddio un essere ideale-reale. Intendeva forse il Rosmini di dire un essere intelligibile-reale, ma l'aggiungere ad un essere l'addiettivo intelligibile è un aggiunger cosa, che ha già in sè, come fu innanzi osservato. Gl' intelligibili appartengono al genere supremo *cosa*, come s'è detto poc'anzi; onde l'espressione si potrebbe aggiustare dicendo — l' intelligibile-reale, perchè Dio è per essenza intelligibile, e per essenza reale, ed esistente, e perciò il primo intelligibile, ed il primo esistente —. La cosa va diversamente nel sistema rosminiano, perchè nel suo sistema, come si vedrà, anche Iddio è intelligibile in forza dell' essere ideale.

Siccome differisce l' intelligibile dall' ideale, così differisce l'ordine degl'intelligibili dall'ordine degl' ideali.

Non si deve neppur confondere l' ordine degl'ideali coll'ordine ideale, pel quale s'intende l'ordine delle cose considerate precisamente nella

loro idea, ed essenza. Nell'ordine degli ideali si esclude l'esistenza, nell'ordine ideale se ne prescinde. Il monte d'oro in quanto essere ideale esclude l'esistenza, poichè non si direbbe un essere ideale, se esistesse. L'uomo sebbene esistente considerato nell'ordine ideale, cioè in quanto alla sua essenza, ed idea, prescinde dall'esistenza.

L'ordine ideale abbraccia gli esseri reali ed ideali. Perocchè sebbene il monte d'oro in quanto è un essere ideale esclude l'esistenza, in quanto però è un essere, non la esclude, ma ne prescinde.

Si avverta, che quando si dice un essere, che esclude l'esistenza, o ne prescinde, non s'intende dire, che sia l'essere stesso, ch'esclude, o che prescinde, perchè un essere per sè stesso non esclude, nè prescinde. L'escludere, ed il prescindere sono operazioni della mente, la quale esclude col negare una cosa, e prescinde col non pensarvi. Onde l'essere, ch'esclude l'esistenza vuol dire l'essere, di cui la mente pensa l'essenza, e niega l'esistenza; l'essere, che prescinde dall'esistenza vuol dire l'essere, di cui si pensa l'essenza senza pensarne l'esistenza.

A tutto rigore non sarebbe esatto il chiamar reale l'ordine contrapposto all'ideale, perchè *reale* venendo da *res cosa*, è qualche cosa di reale e di positivo anche l'ordine ideale. Sarebbe più giusto

chiamarli ordine delle idee, o essenze, e ordine delle esistenze, ovvero con San Tommaso ordine degl'intelligibili, e ordine degli esistenti. Si ritiene ciò non ostante la denominazione, e a maggior chiarezza si possono distinguere tre ordini, ordine degl' intelligibili, ordine ideale, e ordine reale. All' ordine degl'intelligibili appartengono le essenze tipiche, di cui avrassi a parlare, all' ordine ideale le essenze ideali, all'ordine reale le essenze fisiche.

Dall' ordine ideale trasse fuori il Rosmini il suo essere ideale, di cui fu già osservato, che non può essere il primo inteso, perchè non è il primo essere, nè il primo intelligibile, supponendo innanzi a sè la mente, che lo abbia ideato. Al che per ora si aggiunge solamente, ch' egli suppone non solo la mente, ma come è ben chiaro la mente già in atto, ed intelligente. Ora non può essere la mente intelligente in atto senza un oggetto, che s' intenda. L' essere ideale adunque, presuppone un altro oggetto precedentemente inteso.

§ 9. *Entità.*

L' essere astratto è di due sorte, essere astratto primitivo, e fondamentale, che costituisce l' ente, ed essere astratto aggiunto al primo, che costituisce il tal ente. Così *sapienza*, essere astratto aggiunto all' uomo, lo costituisce uomo *sapiente.*

L'essere aggiunto si chiamerà *entità*. Onde l'entità si deve definire un essere astratto aggiunto all'essere primitivo, e fondamentale.

In ogni cosa, che sia composta o realmente o virtualmente vi dev'essere almeno nel concetto un primo, a cui ineriscono gli altri: altrimenti non si potrebbe concepire inerenza alcuna. Ora questo primo non può essere altro che l'essere, perchè l'essere è un elemento alle cose tutte comune. Se a quest'essere primitivo nulla s'aggiunge, egli rimane *essere*, ed *ente*, e nulla più tanto nell'ordine ideale, quanto nell'ordine reale, tanto nell'essere, quanto nell'esistere. Ma a qualunque ente può aggiungersi nell'ordine ideale, e può essere aggiunta nell'ordine reale qualche altra entità, che lo qualifichi, con questa differenza, che nell'ordine ideale prima dell'entità aggiunta vi è l'ente, che prescinde interamente e dall'entità e dalla negazione di tale entità, mentre nell'ordine reale l'ente prima dell'entità aggiunta non può almeno per priorità di natnra esistere senza quella negazione. Si può, per esempio, nell'ordine ideale concepire *sostanza* senza pensare nè alla *intellettualità*, nè alla *non intellettualità:* ma nell'ordine reale non può esistere una sostanza prima d'aver ricevuta l'intellettualità senza essere prima stata, almeno per ordine di natura, non intellettuale.

Vi sono delle entità, le quali sono già comprese nel concetto d'un essere, come, per esempio, la ragione è già compresa nel concetto d'uomo, e vi sono delle entità, che non vi sono comprese, come nel concetto d'uomo non vi è compresa la probità, la prudenza ecc. Quelle, che sono comprese nel concetto d'un essere, non sono *qualificative* di quell'essere: nè si dirà mai, che la ragione sia una qualità, che qualifichi l'uomo. Ma le seconde, che superano il concetto, qualificano, come la probità, e la prudenza qualificano un uomo, dandogli un essere, che non è compreso nell'essere d'uomo. Anzi sebbene un'entità sia compresa nel concetto d'un ente, ma non vi è compreso il grado di quell'entità, il grado serve a qualificare. Così la dolcezza, ch'è comune a tutti gli zuccheri, non farà chiamare il tal zucchero di buona qualità, ma il grado maggiore, o minore di dolcezza lo farà chiamare di buona, o cattiva qualità. Onde la *qualità* si potrà definire per una entità aggiunta ad un essere oltre a quello, che richiede la sua essenza, ovvero più brevemente una entità accidentale ad un essere, mentre al contrario l'entità in genere può essere accidentale, ed essenziale.

Le entità altre sono *assolute*, ed altre *relative:* assolute son quelle, che competono ad una cosa

per ragion propria, relative quelle, che le competono per ragione altrui. Dalle quali entità vengono denominati gli enti, ente assoluto quello, ch'è fornito di entità assolute, come uomo, pietra ecc., ente relativo quello, ch'è fornito di entità relative, come padre, padrone ecc.

§ 10. *Entità assolute degli esseri.*

L'entità assoluta si divide in altre due specie, entità attive, ed entità passive: queste sono ricevute semplicemente nell'ente, e non danno facoltà di agire, come l'estensione, la durata ecc., quelle danno facoltà di agire, e si chiamano anche forze, attività, potenze, e possono risguardare un atto, che tenda al di fuori, come qualunque forza loco-motiva, che può esercitarsi in infinite maniere, e possono risguardare un atto, che rimane nell'operante: e questa è di due sorte, quella che risguarda l'atto del conoscere, e quella, che risguarda l'atto del volere. Forze, attività, e potenze, che trovansi primieramente in Dio, e poi a sua imitazione in un modo limitato anche negli enti creati.

§ 11. *Entità relative degli esseri.*

Le entità relative si chiamano anche relazioni. Onde la relazione è un'entità, che compete ad

una cosa per ragione d' un' altra. Paternità, per esempio, è una relazione, perchè è un' entità, che si trova nel padre per ragione del figlio; e dico per ragione del figlio, perchè il concetto di padre contiene la ragione, e concetto anche del figlio. I due termini opposti della relazione, si chiamano correlativi; quello, che si riferisce, ed è il primo termine della relazione, si chiama l' *uno*; quello a cui si riferisce, ed è il secondo, si chiama l' *altro*. S' io riferisco, per esempio, il polo artico all' antartico, il polo artico è l' *uno*, il polo antartico è l' *altro*. Che se io riferisco il polo antartico all' artico, l' antartico è l' *uno*, l' artico è l' *altro*. Ciascuno è l' *altro* del suo correlativo, e corrisponde non all' *alius* ma all' *alter* dei latini.

Le relazioni altre sono reali, ed altre di sola ragione; reali quelle, la cui ragione è fondata sulla natura delle cose, come la relazione di paternità, di figliazione ecc.; relazioni di sola ragione quelle, la cui ragione nasce dal solo confronto, che fa la mente d' una cosa coll' altra, come la relazione del predicato col soggetto d' una proposizione, d' un simile col simile. Questa relazione di ragione non pone niente di positivo nella cosa. Così niente acquista Pietro, perchè Paolo gli è somigliante. Le relazioni appresso

gli Scolastici si dicevano *ad aliquid*, perchè tutto ciò, ch' è relazione, *est ad aliquid.* Così il padre tutto ciò, ch' è in quanto padre, *est ad filium.*

Primo luogo fra le relazioni reali tengono le relazioni del principio col suo principiato, e del principiato col suo principio, intendendosi per principio ciò, da cui emana, o procede un' altra cosa, e per principiato ciò, che procede da altra cosa. Queste relazioni hanno luogo anche in Dio, perchè nell'Augustissima Trinità il Figliuolo procede realmente dal Padre, e lo Spirito Santo procede realmente come da un solo principio dal Padre, e dal Figliuolo. Quattro sono queste relazioni divine: la paternità nel Padre, la figliazione nel Figliuolo, la spirazione attiva nel Padre, e nel Figliuolo, la spirazione passiva nello Spirito Santo. Sono anche sussistenti; ma intorno ad esse si consultino i Teologi.

Il secondo luogo fra le relazioni reali tengono le relazioni di causa col suo causato, o effetto, e dell'effetto colla sua causa. S'intende per causa ciò, da cui procede l'esistenza d'una cosa, e per effetto s' intende una cosa, che riceve l' esistenza da un' altra. La relazione di causa è meno universale, che quella di principio, perchè principio è il genere, di cui la causa è una specie. Onde ogni causa è principio, ma non ogni principio è causa.

Il principio dà l'essere ad una cosa, la causa le dà l'essere, e l'esistere. Ciò si vede chiaramente *in divinis.* Il Padre dà l'esser di Figlio al Figlio, ma non l'esistenza, perchè l'esistenza del Figlio è la stessa esistenza del Padre. Si vede anche nelle altre cose. L'essere è principio dell'ente, perchè gli dà l'esser di ente, ma non gli dà l'esistenza. Il punto è principio della linea, ma non gli dà l'esistenza ecc.

Quando si dice, che la relazione di causa è una relazione reale, s'intende in quanto alle cose create, perchè sebbene le cose create abbiano una relazione reale con Dio in forza dell'essere, e dell'esistere, che hanno da Dio ricevuto, la relazione però, che ha Dio colle cose create in forza della stessa creazione, non è reale, ma sol di ragione, come insegnano i Teologi.

Quattro sorta di cause sogliono assegnarsi, efficiente, finale, materiale, formale, *efficiente* è quella, che di propria virtù produce l'effetto; *finale* è quella, che come bene inteso e voluto dall'operante lo muove a produrre l'effetto; *materiale* quella di cui come parte determinabile è composto l'effetto; *formale* quella di cui come parte determinante è composto l'effetto. L'architetto è causa efficiente della casa, il procurar a sè, o ad altri un'abitazione ne è la causa finale,

i mattoni, la calce ecc. ne sono la causa materiale, la disposizione de' mattoni, pietre, calce ecc. n' è la causa formale. Più propriamente però il nome di causa si attribuisce alla causa efficiente.

Dalle idee di causa e di effetto ne viene il principio detto di causalità, che dai più viene enunciato in questi termini. — Ogni effetto deve avere la sua causa —. Enunciato in tal maniera è evidentissimo, perchè ogni relativo richiede il suo correlativo, un simile il suo consimile, un eguale il suo coeguale. Nè si direbbe una cosa eguale, se non avesse il suo coeguale, nè simile, se non avesse il suo consimile, nè effetto, se non avesse la sua causa. Ma il principio enunciato in questi termini non ha nessuna importanza.

Perocchè a cavarne qualche buon costrutto, ed argomentare dall' effetto l' esistenza d' una causa, convien provare, che quel tal essere non può esister da sè, dal che si deduce, ch' è un effetto, e che pertanto deve avere una causa. Altri perciò enunciano il principio di causalità in questi altri termini. — Ogni cosa, che comincia ad esistere, deve avere una causa —. Enunciato in questi termini ha il principio un' importantissima verità, perchè serve a dimostrare dall' esistenza del mondo l' esistenza di Dio. Si vede, che il principio di causalità enunciato ne' giusti suoi

termini può ricevere una dimostrazione, come la possono ricevere anche gli altri primi principî, che si chiamano ciò non ostante evidenti, ed indimostrabili, perchè la dimostrazione è così chiara, ovvia, e pronta, che si presenta da sè con piena evidenza. Il solo principio d' identità — ciò, ch' è, è — non soffre dimostrazione.

Fra le relazioni di sola ragione vi sono le relazioni d'identità, di somiglianza, di eguaglianza, ecc., e quelle, che loro si oppongono di altro, di diversità, di distinzione, di dissomiglianza, di disuguaglianza ecc.

L' *identità* è l' unità di una cosa considerata sotto a più rapporti, ovvero in altri termini l' unità reale d' una cosa nella sua pluralità concettuale. Onde *idem* il medesimo si dirà ciò, ch' è uno sotto diversi rapporti, ovvero ciò, ch' è uno in sè, ed è più sotto diversi concetti. La pluralità de' rapporti, e de' concetti risguarda il tempo, il luogo, il nome ecc. Risguarda il tempo. Così l' *io* d' oggi è l' *idem* il medesimo dell' *io* d' ieri. Questa identità sarà sempre più perfetta, quanto meno la cosa sarà soggetta a mutazioni; perchè ogni mutazione cangia alquanto l' identità. Iddio solo, che non soggiace a mutazione, è sempre, e perfettamente *idem* in sè stesso. Onde disse il Salmista Ps. 101, 28 — *Tu autem* idem *ipse es*,

et anni tui non deficient —. Dell' uomo al contrario, e così di tutte le cose si ha in Giobbe C. 14, 2, — *Numquam in eodem statu permanet* —. Risguarda il luogo. Il Sacratissimo Corpo di N. S. G. C. nell' Eucaristia è *idem* il medesimo in tutte le ostie consacrate, e *idem* col Corpo dello stesso Signore G. C. in cielo. Risguarda il nome. Così Pietro è *idem* con Cefa, Paolo con Saulo.

Si prendono bene spesso per tutt'uno identità, e identicità. Ma qualche differenza si scorge nell' uso di questi termini, perocchè identità si riferisce più propriamente alle cose, identicità alle dizioni, e formole, colle quali si esprimono le cose. Le cose si dicono piuttosto *idem* con sè stesse, che non identiche. Così l' io d' oggi si dirà piuttosto *idem* coll' io d' ieri, che identico. Il Sacratissimo Corpo di Nostro Signore nell' Eucaristia si dirà piuttosto *idem*, che identico a quello nel cielo. Al contrario non si possono dire una sola e *medesima* dizione, una sola e *medesima* espressione, una sola e *medesima* formola due di esse, sebbene esprimano la stessa cosa, ma si diranno *identiche*. Il dire l' *uomo*, e il dire *animal ragionevole* è un dire la medesima cosa, ma le dizioni sono diverse in sè stesse; non si può dire, che siano una sola e medesima dizione, ma solo che sono identiche, perchè significano la stessa cosa.

La somiglianza è l'identità nelle forme. E siccome le forme altre sono essenziali, ed altre accidentali, così se spiace il termine *forma*, la somiglianza è l'identità delle cose nell'essenza, o nelle qualità. Onde simile si dirà ciò, che ha con altri identità di essenza, o di qualità. La somiglianza per identità di sole qualità è la minima. Sarebbe somiglianza per sole qualità quella d'un volto candido come la neve. Più saranno le qualità identiche, maggiore sarà la somiglianza. La somiglianza per identità di essenza è più perfetta. Un uomo è simile ad un altro uomo per identità di essenza, onde si dice amare i suoi simili. Più perfetta ancora sarà la somiglianza, se si accoppiano le identità di essenza, e di qualità tutte insieme. Un uomo saggio è somigliante ad un altro uomo saggio per identità di essenza, e per la rara qualità di vero sapiente. Perfettissima sarà la somiglianza, se l'identità di essenza non sarà una di specie, ma una di numero. Questa si trova solamente in Dio, dove le tre Persone hanno tutte e tre la stessa essenza, e divinità, e perfezioni une di numero, e non di specie, all'opposto delle altre cose, dove l'essenza, e le perfezioni sono une di specie, e non di numero. Onde la consostanzialità delle divine Persone è la più perfetta somiglianza, che dar si possa.

L' eguaglianza è l' identità nella quantità dell' essere. Onde eguale è ciò, che ha con altri la stessa quantità di essere. Si dirà, che *A* è eguale a *B*, se contiene l' unità lo *stesso* numero di volte. Così pure si dirà, che due sono di *eguale* intendimento, se hanno lo *stesso* numero, e chiarezza d' idee, la *stessa* facilità di ragionare ecc.

Nelle relazioni opposte a quelle di somiglianza, ed eguaglianza non vi ha cosa importante da doverne tener discorso.

All' identità si oppongono le relazioni di altro, di distinto, di diverso.

L' *altro* preso per l' astratto, che manca (altrità) è la negazione d' identità. Onde un altro è ciò, che non è il medesimo, che non ha identità col suo correlativo, ovvero più rigorosamente ciò, che è il non medesimo, che ha la non identità col correlativo. Si vede la diversità dei due concetti l' *altro*, un *altro*. In quanto correlativo si dice l' *altro*, in quanto non identico col correlativo si dice un *altro*. Se si paragona Pietro con Paolo, Paolo è l' altro dei correlativi, ma perchè Paolo non è Pietro, Paolo oltre esser l' altro dei correlativi, è anche un altro da Pietro. Al contrario se io paragono Saulo con Paolo, Paolo è l' altro dei correlativi, ma non è un altro da Saulo, perchè Paolo e Saulo sono la stessa persona. Se pertanto

all' *altro* come correlativo corrisponde l' *alter* dei latini, all' altro come non identico al correlativo corrisponde l' *alius.*

L' *altro* può avere col suo correlativo lo stesso essere, ovvero può averne in più, o in meno. Se ne ha in più, o in meno, egli sarà un *altro*, ma *diverso* dal suo correlativo; se ha lo stesso essere, egli sarà un altro non *diverso*, ma ancora *distinto* dal correlativo. Se vi fossero due uomini per qualità perfettamente eguali, essi non sarebbero per nulla diversi fra loro, ma sarebbero altro, ed altro, ancora ben distinti, perchè l'uno non sarebbe l' altro, e ben discernibili, come un numero si discerne da un altro numero.

I termini però di distinzione, e di distinti si usano più propriamente, quando si parla di cose, che siano altre, ed altre, diverse, o non diverse fra loro, ma che si trovano unite in un solo soggetto, persona, natura ecc. L' intelletto, ed il senso si trovano uniti nell' uomo, ma sono potenze ben distinte, e ben diverse fra loro. La larghezza, lunghezza e profondità si trovano unite nel medesimo solido, ma sono dimensioni fra loro distinte, e diverse. Al contrario le tre divine persone si trovano unite in Dio, ma sono altre, ed altre, realmente fra loro distinte, per l' opposizione di relazione, ma non diverse, perchè aventi la stessa

essenza una di numero. Non sarà inutile il far riflettere, che *altro*, ed *altro*, si può dire delle tre Persone divine in genere maschile, perchè questo si riferisce alle persone, che ciascuna è distinta dalle altre, ma non in genere neutro, altra cosa, ed altra cosa, perchè questo si riferisce all'essenza, che è una, e non altra, ed altra. Onde i Padri della Chiesa approvavano, che si dicesse il Figliuolo *alius* a Patre, ma non *aliud*.

§ 12. *Specificazioni dell' Ente.*

Dalle diverse entità, che si aggiungono all'ente, ne vengono le diverse sue specie.

Niega bensì l'Angelico con Aristotele, che l'ente sia genere S. 1, 3, 5, — *Ostendit Philosophus in 3 metaphysicorum, quod ens non potest esse genus alicujus: omne enim genus habet differentias, quae sunt extra essentiam generis, nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia* —. Pure sebbene quando si fa il confronto delle cose create con Dio, nè l'ente, nè altra cosa possa essere vero genere metafisico, come si è già spiegato, ciò non ostante che l'ente sia un vero genere metafisico, quando si parla di cose create, o creabili, non pare, che possa muoversene grave difficoltà. Perocchè se le differenze, che differenziano l'ente, non possono

ripetersi dall'ente stesso, si possono ripetere dalle diverse entità, che aggiunte all'ente in modo positivo, o negativo, lo dividono in diverse specie. In fatti se per la ragione addotta dal Filosofo l'ente non può essere nè il primo genere, nè genere di sorta, non si potrà mai arrivare ad avere alcun genere, e il genere diventa una cosa inescogitabile. Perocchè essendo l'ente ciò, che pel primo cade nella mente, per andar avanti nella ricerca del vero, converrà aggiungere qualche cosa all'ente, ma non potendosi aggiungere cosa alcuna fuori dell'ente, converrà aggiunger l'ente all'ente, e si avranno allora due enti, che per la stessa, e per maggior ragione non saranno un genere. Si dica lo stesso aggiungendo un terzo, un quarto ente ecc. Anzi cangiando l'aggiunta all'ente da ente in entità, se l'ente non è genere, neppure coll'aggiungere all'ente una, o più entità, non si avrà mai un genere, almeno un genere concreto. Perocchè le entità essendo cose astratte, sebbene siano generi esse pure, pure aggiunte all'ente, se questo non è genere, non faranno mai un genere concreto. Se dunque è necessario ammettere generi concreti, è necessario che l'ente lo sia. Infatti aggiungendo da una parte un'entità, dall'altra negandola, si ha l'ente diviso in due specie, l'ente con quell'entità, e l'ente senza quell'entità.

Le prime entità, che si presentano a differenziar l' ente, sono la sussistenza, e la non sussistenza, venendone diviso l' ente in ente sussistente, in ente non sussistente. Quando si dice non sussistente, s' intende non sussistente in sè, ma sussistente in altro.

Sussistenza viene dal verbo latino *sistere*, che vuol dire *fermarsi*, ed è l' entità di un ente, in quanto si ferma, e sta in sè. Non *sussistenza* è l'entità di un ente in quanto non si ferma, nè sta in sè.

La sussistenza è di due sorte, l' una che si chiama anche nelle scuole *perseità*, è quella dell' ente, che si ferma in sè stesso senza inerire ad altro come soggetto sostentante, anzi capace egli stesso di ricevere inerenze; l'altra dell'ente, che già sussistente in sè senza inerire ad altro come soggetto, si ferma, e termina in sè senza essere unito ad altro per formare con esso un altro tutto.

L'ente, che sussiste in sè senza inerire ad altro come soggetto, si chiama sostanza. Onde sostanza suol definirsi un ente per sè sussistente, intendendosi, per in sè sussistente, che non inerisce ad altro come soggetto. Al contrario l' ente, che non sussiste in sè, ma inerisce all'altro, si chiama accidente, o modo, o entità. Il corpo è una sostanza,

il moto, che non può stare da sè, è un accidente. La sfera è una sostanza, la rotondità è un'entità. Il corpo, la sfera ecc., sono il soggetto, a cui ineriscono il moto, la rotondità ecc. Onde *soggetto* si deve definire un essere, in quanto a lui inerisce un altro in unità di sostanza.

Sopra una definizione falsa della *sostanza* è appoggiato tutto il sistema panteistico dello Spinoza. Egli definisce la sostanza per ciò, ch'è in sè, e per sè stesso si concepisce, vale a dire, come egli stesso spiega, ciò, il cui concetto non ha bisogno del concetto di altra cosa, da cui debba esser formato — *Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat* — Ethic. Part. 1. Definit. 3. Dalla quale spiegazione si vede, che lo Spinoza nella sua definizione della sostanza — ciò, ch'è in sè — volle maliziosamente, che s'intendesse ciò, ch'è da sè senza bisogno di causa, da cui esser formato. Dal che ne verrebbe, che le sostanze sono improducibili, tutte perciò necessarie, ed esistenti da sè. Ma la definizione oltre che non poteva esser provata, perchè falsa, lo Spinoza neppur tentò di provarla. Il suo sistema perciò crolla fin dalle fondamenta.

L'ente poi, che oltre al sussistere per sè

senza inerire, sussiste anche da sè senza esser unito ad altro ente, si chiama nelle scuole *supposto*, e la sua sussistenza con termine barbaro *suppositalità*, e se l'ente è anche intelligente, si chiama *persona*, e la sua sussistenza *personalità*. *Supposto* adunque è un essere sussistente per sè, e da sè; persona è un essere intelligente sussistente per sè, e da sè, ovvero secondo la comune definizione — *rationalis naturae individua substantia* —. Dal che ne siegue, che non hanno ragion di supposti nè le parti, che compongono i corpi, nè il corpo stesso, ed anima umana, perchè non istanno da sè, ma in unione ad altri, co' quali formano un tutto sostanziale. Ne siegue, che persone sono l'uomo, l'angelo, e in Dio il Padre, Figliuolo e Spirito Santo. Ne siegue, che l'umanità sacrosanta di Cristo Signore, cioè l'anima sua, ed il suo corpo non sono persona, ma sostanze sussistenti nel Verbo divino, perchè a Lui unite in unità di persona. Onde in Cristo Signore vi ha una sola persona, la persona del Verbo divino sussistente in due nature, divina ed umana.

§ 13. *Esseri sussistenti.*

Altri sono semplici, ed altri composti. Di esseri affatto semplici non vi è, che Dio solo, in

cui non vi ha composizione reale di sorta alcuna, nè di materia e forma, nè di genere, e differenza, nè di essere ideale, ed essere reale, nè di essenza, ed esistenza, nè di sostanza, ed accidente, nè altra qualsiasi, perchè fra tante altre ragioni, come riflette l'Angelieo S. 1, 3, 7, ogni composto è posteriore a' suoi componenti, e da essi dipendente. Ma Iddio è il primo essere, e perciò anteriore a tutto, e da tutto indipendente. Quantunque però non vi possa essere in Dio composizione reale alcuna, vi ha ciò non ostante una composizione virtuale, logica e concettuale, perchè non potendosi da noi concepire la sua infinità con un solo concetto, convien concepirla con concetti distinti di essenza ed esistenza, di sapienza, bontà ecc., alle quali cose tutte equivale la sua infinita semplicità.

In tutti gli altri esseri è inevitabile una qualche composizione, almeno di genere, e differenza, di essenza, ed esistenza, di potenza, ed atto, di sostanza, ed accidenti, di genere, e differenza, perchè nessun essere creato può essere tutto l'essere, ma un essere limitato; l'essere sarà il genere, quella tale limitazione ne sarà la differenza; di essenza, ed esistenza, perchè se la loro essenza è necessaria, l'esistenza è contingente; di potenza, ed atto, perchè atto puro è Dio solo;

di sostanza, ed accidenti, perchè almeno il quantitativo dell'essere non appartiene alla loro essenza.

Iddio, ch'è il primo essere, è anche il primo sussistente, ma sussistente in tre Persone con una sola essenza e natura, identica di numero. È questo il primo e il più sublime mistero di tutta la religione cristiana, detto il mistero dell'Augustissima Trinità, incomprensibile ad ogni mente creata, noto solo per divina rivelazione.

Il Verbo divino, ch'è la seconda delle tre divine Persone, sussistente *ab aeterno* nella divina essenza, unì a sè nel tempo in unità di persona la natura umana, la quale è bensì sostanza, ma non ha la propria sussistenza, e personalità, perchè sussiste nella persona del Verbo divino, a cui è unita sostanzialmente e indivisibilmente. È questo il secondo mistero della Religione, il mistero della Incarnazione del Figliuol di Dio.

Ne' quali due misteri fondamentali della Religione si vede, che mentre Dio è una sola identica natura in tre Persone, Cristo Signore al contrario è una sola persona in due nature.

Fra gli esseri più semplici tengono dopo Dio il primo posto gli Angeli, i quali non sono composti di materia, nè a materia congiunti, ed hanno un'intelligenza, che non dipende da senso corporeo. Vengono dopo le anime umane, semplici

esse pure, perchè non composte di materia, ma unite alla materia, ad un corpo cioè organico, con cui formano un tutto sostanziale, dotate d'intelligenza e di sensività. Succedono ad esse le anime belluine esenti anch'esse da materia, ma a materia congiunte, dotate di sola sensività.

Gli esseri più composti sono i corpi, perchè tutti materia, ed insensitivi, altri organici ed altri inorganici.

Sebbene i corpi siano sostanze materiali, e composte, è necessario però, che i componenti siano sostanze immateriali, e semplici; che altrimenti sarebbero divisibili all'infinito, e sarebbero composti di parti infinite di numero. Ora il numero infinito esistente in atto è un grande assurdo, perchè avrebbe esaurito l' Onnipotenza divina. Obbiettano. Se i componenti di corpi fossero semplici, dall' inesteso ne verrebbe l' esteso; il che è un altro assurdo, perchè quello, che non è nelle parti, non può essere nel tutto. Si risponde; 1.° ch'è cosa gratuita il dire, che il semplice non possa aver estensione, ovvero giacchè il termine *estensione* si è voluto restringere a significare l'estensione de' corpi, che hanno parti fuori delle parti, un'estensione virtuale: anzi si può provare, che la debba avere, perchè nessuna cosa può esistere in un punto matematico,

il quale è inassegnabile, e indeterminato, e per quanto piccolo si possa pensare, sarà sempre divisibile, e perciò esteso. Si risponde in 2.° luogo, che non è sempre vero, che non possa esser nel tutto quello, che non è nelle parti. Un soldato non è un esercito, eppure molti soldati, che sono le parti, formano un esercito, ch' è il tutto. Ponete un gran numero di sostanze inestese in diversi punti dello spazio in tale distanza fra loro, che l' intervallo non possa dall' occhio comprendersi, e che siano collegate insieme colle forze di adesione, affinità, attrazione, che abbiano anche la forza di ripulsione per respingere la luce all' occhio dell' osservatore, esse formeranno senza dubbio un esteso, ed un esteso tale, che sembrerà anche un esteso continuo.

Dal fin qui detto ne viene, che sebbene l' universo sia un aggregato di tanti esseri materiali, non vi ha in ultima analisi, nè vi può essere, che sostanze semplici, ed immateriali.

Queste sostanze semplici, ed immateriali, che compongono il mondo corporeo, se si considerano prima di quella forma, che poi dopo ricevettero, vengono ad essere quelle appunto, che gli Scolastici chiamavano *materia prima*, e di cui dopo aver annunciato la creazione del cielo, e della terra parla il Genesi al Cap. 1, con

queste parole — *Terra autem erat inanis, et vacua* — cioè informe, come spiegano gli interpreti. Sopra la quale materia prima s'incontrano presso taluni due errori, che sia l'ultimo grado dell'essere fra tutti i possibili, e che sia pura potenza della sostanza materiale.

Fra l'unità e lo zero si possono, secondo le teorie algebriche, inserire infinite altre quantità senza poter mai dall'unità arrivare allo zero. Così si potrà formare la progressione geometrica $\div\div$ $1 : \frac{1}{2} : \frac{1}{4} : \frac{1}{8}$ ecc., ed infinite altre $1 : \frac{1}{3} : \frac{1}{6} : \frac{1}{12} :$ ecc., $\div\div$ $1 : \frac{1}{4} : \frac{1}{8} : \frac{1}{16} :$ ecc., sino all'infinitesimo senza mai raggiungerlo. In simil maniera perchè si tratta anche qui di gradi, e di quantità, fra l'essere meno perfetto creato da Dio, che si può prendere per unità, ed il nulla, che è zero, giacciono gradi dell'essere differenti per infinitesimi, infiniti di numero. Neppur adunque la materia prima creata da Dio può esser l'ultimo grado fra gli esseri possibili.

Similmente la materia prima si chiama *informe*, perchè non avea ancora ricevute le forme, ch'ebbe poi, di luce, di fuoco, d'aria, di piante ecc., alle quali cose tutte si dice ch'era in potenza, perchè poteva convertirsi, come fu convertita, in tutte queste sostanze. Ma non si può dire *informe*, in quanto che ella non avesse forma

alcuna, ed atto. Perocchè ed era, ed esisteva, ed esisteva sotto qualche forma, che altrimenti non avrebbe potuto esistere. È questa dottrina dell'Angelico S. 1, 66, 1, — *Impossibile est dicere, quod informitas materiae tempore praecesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis praecessit duratione, haec erat jam in actu: hoc enim creatio importat. Creationis enim terminus est ens actu: ipsum autem, quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam praecedere sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem* —. La materia prima adunque non si può dire *pura potenza:* ovvero se tale si vuol chiamare, si deve chiamare *pura potenza* in quanto materia, *in quantum hujusmodi*, come dice l'Angelico S. 1, 4, 1, perchè in quanto materia non è che in potenza ad esser luce, fuoco, aria, pietra, ferro, oro ecc., ma in quanto è un ente essa stessa, è già un ente in atto, e sotto una forma determinata.

Le quali cose si vollero notare, perchè taluni dal supporre, che la materia prima sia l'ultimo grado degli esseri materiali, che possano da Dio crearsi, e che sia una pura potenza, ne vorrebbero per analogia dedurre, che l'anima umana sia l'ultimo grado degl'esseri intelligenti non solo

di quelli, che ha Dio creato, ma anche che possano da Dio crearsi, e che essa sia prima dell'uso de' sensi una pura, e mera potenza.

§ 14. *Esseri conoscitivi, e non conoscitivi.*

Le attività, che hanno un atto immanente nell'operare, si divisero in attività conoscitiva, e in attività volitiva.

Il conoscere non si può definire, perchè è una cosa semplice, è prima nel suo genere, e si divide in cognizione per mezzo dell'intelletto, e cognizione per mezzo del senso, in cognizione intellettiva, e cognizione sensitiva. Iddio, e gli Angeli sono intelligenti, l'uomo intelligente insieme, è senziente, i bruti solamente senzienti. Gli altri esseri tutti privi di qualunque cognizione, intellettiva, e sensitiva.

Dal dirsi, che Iddio, e gli Angeli sono intelligenti, e l'uomo intelligente insieme, e senziente, non s'inferisca, che l'uomo abbia una facoltà di più, che non abbiano Iddio, e gli Angeli, cioè il senso; ma solo, che la facoltà conoscitiva in Dio, e negli Angeli comprende in un modo più perfetto l'intelletto, ed il senso, che sono nell'uomo, e che Iddio e gli Angeli conoscono col solo intelletto, e senza organo corporeo quello, che l'uomo conosce col senso,

e che perciò in Dio e negli Angeli l' intelletto fa le funzioni dell' intelletto e del senso , di che avrassi a ragionare altrove.

Niegano a torto il Rosmini e la sua scuola, che il senso abbia una vera cognizione. Rinnov. p. 506 — *La conoscenza sta in opposizione alla sussistenza delle cose* —. Teosofia p. 15 — *Essendo il puro senso un non conoscere* —. Il significato de' termini viene fissato dall' uso comune, e costante, che ne fanno gli uomini : e tutti antichi e moderni accordano al senso la cognizione. Nè vale il dirsi da quella scuola, che si debba intendere in senso metaforico, perchè dato anche che un termine da principio si usi in senso metaforico, se poi coll'andar del tempo si usa costantemente nel senso medesimo, da metaforico passa ad essere senso proprio. Non fu dunque giusto restringere il senso della parola, e richiedere, che per avere una vera cognizione si debba accoppiare alla percezione sensitiva la idea intelligibile. Differisce abbastanza la cognizione sensitiva, che conosce semplicemente le cose, dall' intellettiva, che conosce la loro essenza, senza bisogno d' introdurre una novità. Si contenta il Rosmini di accordare al senso la sola percezione delle cose : ma egli accorderà di leggieri, che il senso percepisce le cose in una maniera ben diversa dall' incudine

che percepisce, e sente i colpi del martello. Il Rosmini in fine non va d'accordo con sè medesimo. Perocchè egli vuole, che noi acquistiamo le idee intelligibili — *confrontando la passione, che proviamo in noi stessi (le sensazioni) coll'idea attuale di esistenza* —. N. Saggio, Vol. 2, Puntata 3, pag. 110. Se dalle sensazioni non ne viene a noi cognizione alcuna, non è possibile il confrontarle coll'idea di esistenza.

Funzioni dell' intelletto sono la cognizione delle essenze, la dizione, ossia pronunciazione del verbo interiore, il giudizio, la sintesi, il raziocinio, la visione ecc. Funzioni della sensività sono la percezione degli oggetti corporei, la fantasia ecc. L'attività del volere, o dell'appetire non appartiene allo scopo della presente dissertazione.

Tutto quello, che si conosce intellettualmente, si conosce per mezzo delle essenze, come fu già premesso. La cognizione delle essenze, che si chiama la semplice intellezione, è dunque la prima funzione dell'intelletto, e tutto il lavorio dell'intelletto si raggira intorno alle medesime, componendole colla sintesi, e formandosi un oggetto composto, confrontandole, e formando giudizî, raziocinando, e facendo deduzioni ecc.

Ad ogni atto intellettivo corrisponde una

dizione, per cui si pronunzia un verbo interiore, *Dio*, *uomo*, *pianta* ecc. Che un verbo si pronunci anche colla facoltà sensitiva, lo niega San Tommaso 1, 93, 5.

Ad ogni atto conoscitivo corrisponde una visione, perocchè ogni atto conoscitivo qualche cosa fa sempre manifesta. Tre sorte di visioni distingue l'Angelico, visione intellettuale, corporale, ed imaginaria, così 1, 93, 3, ed altrove.

Per visione imaginaria intende l' Angelico la rappresentazione, che si risveglia di nuovo nella mente, di quegli oggetti, che furono già percepiti col senso. Perocchè sebbene siano ora lontani, e più non agiscano sul senso, ciò non ostante se ne conserva la specie nella imaginativa: e dietro a qualche stimolo, che la risvegli, si ha di nuovo presente l' oggetto, come se si vedesse.

Non fa bisogno per aver presente un oggetto, l'averlo prima realmente percepito, perchè può esser l' imagine stata impressa immediatamente da Dio, ovvero può anche formarsi dal conoscente stesso per mezzo d' altre imagini, o idee preesistenti, tanto nell' ordine delle cose sensibili, quanto in quello delle intelligibili. Si può anche questa chiamare visione *imaginaria*, che verrebbe a dire *visione* per mezzo d' *imagini*. Ma se spiace chiamarla con questo nome, perchè pare si voglia

far entrare l' *imaginativa* anche nelle cose intelligibili, si chiami *visione ideale.* Spiacerà anche questo termine, perchè pare si voglia adottare la visione Giobertiana, ma ben si vedè, quanto siano desse fra loro diverse, perchè questa consisterebbe nell'intuito immediato dell'Ente assoluto cioè di Dio, e dell'atto creativo. Niente di tutto questo nella prima, la quale pone, che si veggan le cose non in sè stesse, ma per mezzo delle imagini, che le rappresentano.

Si può la visione distinguere anche così. Altra intellettuale, ed altra sensitiva, e l'una e l'altra, altra reale, o intuitiva, ed altra ideale, o imaginaria. Alla reale, ed intuitiva si richiede la presenza, ed unione dell'oggetto col veggente. — *Ad visionem tam sensibilem, quam intellectualem duo requiruntur; scilicet virtus visiva, et unio rei visae cum visu* —. L'Angelico **1**, **12**, **1**. Questa è quella, che chiamasi più strettamente visione, ma non può essere la prima operazione dell'intelletto. Perocchè per poter dire, che veggo un uomo, bisogna ch'io sappia che cosa è uomo. Onde se anche si vedesse Iddio con visione reale, come sogna il Gioberti, converrebbe averne prima l'idea, e se si vedesse con visione reale l'essere indeterminato, come vuole il Rosmini, converrebbe anche dell' essere indeterminato averne l' idea antecedentemente.

La visione ideale, o imaginaria intellettuale consiste nell'aver presente un oggetto, quantunque non colpisca l'occhio del veggente, e nel conoscerne l'essenza; perchè l'oggetto dell'intelletto sono le essenze. La visione ideale, o imaginaria sensitiva consiste nell'aver presente un oggetto, che non colpisca l'occhio del veggente, senza intenderne la essenza, perchè la facoltà sensitiva non conosce le essenze. La visione ideale, o imaginaria intellettuale deve precedere in conseguenza delle cose già dette la visione reale intellettiva. Ma dalle cose da dirsi altrove apparirà altresì, che la visione ideale, o imaginaria sensitiva deve essa pure precedere la sensitiva visione reale.

ART. III.

LE ESSENZE

§ 1. *Definizione delle essenze.*

Convien distinguere d'una cosa tre sorte di essenze, essenza tipica, essenza ideale, essenza reale.

Essenza tipica è quella, dalla quale come esemplare si cava l'essere ideale, e reale d'una cosa. Così il dipintore nel fare un ritratto dalla essenza di quel tale, che vuol ritrarre, la quale

risulta dalla sua statura, proporzione delle membra, colore, guardatura ecc., come da esemplare ne cava prima l' ideale della copia, e poi infine il reale della medesima. L'essenza di quel tale è l'essenza tipica del suo ritratto, e quel tale ne è il tipo. Si disse, che tutte le cose create, e che si possono da Dio creare, non in altra maniera possono da Dio crearsi, nè da Lui intendersi, se non come copie parziali, ed imperfette di sua essenza. Dunque la divina essenza, ch'è anche la prima cosa, che si possa da mente alcuna pensare, è l'essenza tipica e prototipica di tutte le cose, e Iddio ne è il prototipo.

Si vede, che questa essenza non entra nell'essere delle cose create, o creabili, ma ne è solo l' esemplare.

L'essenza ideale, quella, che s'intende quando si dice assolutamente essenza, suol definirsi in diverse maniere.

Taluni la definiscono, che è la non ripugnanza, o la non contraddizione d' una cosa. Definizione che non può ammettersi. Perocchè, 1.° un predicato del tutto negativo non mostra ciò, che vi ha nell' essenza di positivo. 2.° La non ripugnanza, e la non contraddizione presuppone nelle essenze composte quelle cose, che s' accordan fra loro, e vanno di conserva, le quali perciò come

essenziali, che sono d' una cosa, non si devono ommettere nella definizione dell'essenza. 3.° Nelle essenze semplici è nugatorio il dire non ripugnanza, e nòn contraddizione, perchè la pugna, e la contraddizione non può darsi, che fra due concetti. Che se essi alla prima risposta replicassero, che nella definizione è bensì negativo quello *non ripugnanza*, e *non contraddizione*, ma ch' è positiva la copula *è*, saranno costretti a concedere due cose, che nell' essenza vi deve entrar l' essere, perchè l' essere è appunto significato dalla copula *è*, e che quello *non ripugnanza*, *non contraddizione* vi soprabbonda, perchè vien di sequela come attributo dell'essere. Perciocchè quello, ch'è, non può ripugnare, nè il suo concetto essere contraddittorio.

Altri definiscono la essenza per la possibilità delle cose. Definizione essa pure viziosa. Perocchè la possibilità d'una cosa non dice, che cosa essa sia. Dappoi per possibilità della cosa o intendono la non ripugnanza intrinseca, e ritorna di nuovo la risposta poco anzi recata, o intendono una potenza passiva di venire all'atto, ed esistenza, e allora in 1.° luogo la definizione non si addatta all' essenza divina: 2.° questa potenza passiva è una non ripugnanza a ricever l'esistenza, cioè una cosa negativa, come prima, congiunta ad una entità non assoluta, ma relativa: perciocchè una cosa si

dice possibile ad esistere rispettivamente alla causa efficiente, che la può produrre.

Altri ancora come il Rosmini definiscono l'essenza per la pensabilità della cosa. Definizione non punto migliore. Una cosa è solamente pensabile per l'essere, ch'ella è, o che ella ha. La pensabilità della cosa presuppone adunque l'essere della cosa, e la sua essenza.

È molto comune anche quell' altra definizione della essenza *ciò che pel primo si concepisce in una cosa.* Ciò ch'è primo, e che primo si concepisce in tutte le cose è l'*essere* primitivo e fondamentale. Sarà dunque l'essere tutta intera la essenza di tutte le cose ; tutte le essenze saranno eguali, ed identiche, e nessuna differenza vi sarà tra cosa, e cosa. Ma i sostenitori di tale definizione intendono *pel primo* l'essere non solo, ma tutto ciò, che v'è di essenziale, e da cui poi ne emanano gli attributi. Questo nol dicono nella definizione, e se l'avessèr detto, avrebbero fatto entrare nella definizione il definito, perchè un essenziale fa parte dell' essenza.

Gli Scolastici definivano la essenza *quod quid est, id quod aliquid est*, ciò, che una cosa è, e la chiamavano anche *quiddità* dal pronome interrogativo *quid*, perchè all' interrogazione, che cosa è questo, che cosa è quest' altro, si risponde

colla definizione, la quale dichiara l'essenza, il *quod quid est* della cosa. Sopra la quale definizione scolastica si osserva, che rigorosamente parlando l'essenza non è veramente *ciò, che la cosa è*, ma *essere ciò, che la cosa è*. Ciò, che la cosa è, è la cosa stessa espressa in termini diversi, e quando si tratta di cose composte, divisa per mezzo della definizione ne' suoi componenti, genere e differenza. Ora l'essenza d'una cosa non è la cosa stessa. Così l'essenza dell'uomo non è l'uomo, e neppure l'animal ragionevole, ma l'essere animal ragionevole. Così non si dirà che l'essenza del triangolo sia una figura chiusa da tre lati, ma piuttosto l'essenza del triangolo è di essere una figura chiusa da tre lati. Il che ha luogo tanto ne' concreti, quanto negli astratti, colla sola differenza dell'*avere*, e dell'*essere*. L'essenza dell'uomo è di *avere* l'umanità, ossia di essere una cosa, un ente, che *ha* l'umanità, l'essenza della virtù è di *essere* un abito buono. Così pure ne' semplici. L'essenza dell'*essere*, e di *esser* l'essere. Onde la definizione scolastica vuol essere alquanto modificata: in vece di dire: *essentia est id, quod quid est*, par più esatto il dire: *essentia est esse id quod quid est*, l'essenza è di essere ciò, che la cosa è, ovvero l'essenza di una cosa è l'essere ciò, che dessa è.

L'essenza però suol prendersi non solo nel senso spiegato di essere ciò, che la cosa è, ma anche per l'essere ch'è nelle cose. Nel primo senso si dice, che l'essenza dell'uomo è di essere un animal ragionevole, di essere una cosa, un ente che ha l'umanità. Nel secondo si dice, che l'umanità è l'essenza dell'uomo, e scomponendo l'umanità ne' suoi due elementi, che l'animalità e la ragionevolezza sono le due parti che compongono l'essenza dell'uomo, i suoi due essenziali. Onde per abbracciare tutti e due i sensi in cui si prende l'essenza, si può dire, che l'essenza sia l'essere delle cose, perchè l'*essere* significa tanto l'essere, ch'è in una cosa, come l'essere, che la cosa è. Perchè poi qui si tratta non di essenza reale, ma di essenza ideale, si può ritenere la definizione già data nella Dissertazione latina, che l'essenza sia l'essere intelligibile delle cose: *esse intelligibile rerum.*

Essenza reale è l'essere esistente di una cosa. Si distingue anche questa dalla cosa medesima, fuorchè in Dio. Così l'umanità, che è in un uomo, non è l'uomo: gli potrebbe esser tolta, e allora quell'individuo non resterebbe più uomo, ma qualche altra cosa. Siccome si dice con tutta esattezza, che Iddio ha data all'uomo la ragione; così di potenza assoluta gliela potrebbe togliere.

Vi è perciò una distinzione reale fra le cose create e la loro essenza. In Dio non vi ha colla sua essenza distinzione reale, ma solo di ragione, perchè Dio è la stessa sua essenza tanto ideale, come reale. Onde si dirà meglio essenza divina, che essenza di Dio: al contrario si dirà meglio essenza dell' uomo, che essenza umana.

L' essenza anche presa nel senso dell' essere sia ideale, sia reale delle cose, si distingue dall'essere: perchè l'essere si dice in modo assoluto l'*essere o parte dell'essere;* l' essenza al contrario si prende in modo relativo, l'essere ideale di una cosa, l' essere reale della medesima.

§ 2. *Proprietà delle essenze.*

Le essenze tipiche, e ideali delle cose sono necessarie. E certo in quanto alle essenze tipiche alcuno non vi sarà, che lo nieghi. Perocchè le essenze tipiche sono la stessa divina essenza, in quanto imitabile al di fuori. Ma neppure vi può esser difficoltà in quanto alle essenze ideali. Perocchè le essenze ideali sono le copie escogitate o pensate delle essenze tipiche, ossia della essenza divina. La divina essenza è necessaria, ed è necessariamente imitabile e copiabile, ed escogitabile. Niente manca adunque alle essenze ideali per essere del tutto necessarie.

Per la stessa ragione, per cui le essenze ideali sono necessarie, sono pur anche eterne, ed immutabili, come è eterna ed immutabile la essenza divina, di cui sono le copie escogitabili.

È questa dottrina unanime de' migliori metafisici. — *Nihil est magis aeternum,* così S. Agostino, lib. 2 de lib. arb., *quam ratio circuli, et duo, et tria esse quinque* — e altrove lo stesso S. Agostino delle idee, per le quali intende le idee obbiettive, che sono le essenze delle cose dice: — *Ideae sunt principales quaedam formae, vel rationes rerum stabiles, atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri, et interire potest, et omne quod oritur, et interit* — ex S. T. 1, 15, 2.

Oppongono alcuni, che la necessità, eternità ed immutabilità delle essenze non sia una vera assoluta necessità, eternità ed immutabilità, ma una necessità, eternità ed immutabilità solamente ipotetica, vale a dire, che è necessario, eterno ed immutabile, che se le cose esisteranno, avranno la tale essenza. Ma si può loro domandare, per qual ragione è ciò necessario, eterno, immutabile? non per altro se non perchè la loro essenza così

richiede. È dunque la loro essenza, che involve necessità, eternità ed immutabilità.

Nè si tema per questo d'introdurre nel mondo altre necessità, altre eternità ed altre immutabilità fuori della necessità, eternità ed immutabilità divina, perchè le essenze ideali delle cose non sono le cose, ma sono la imitabilità della essenza divina in quanto escogitata, come le essenze tipiche sono la stessa essenza divina in quanto imitabile, e come le essenze reali sono la imitazione della divina essenza.

Queste proprietà di necessità, eternità ed immutabilità competono in 1.° luogo a tutte le essenze semplici; in 2.° luogo alle essenze complesse de' generi e specie; in 3.° luogo anche alle essenze degl'individui. Perocchè anche gli individui, quali sono tutte le cose esistenti, oltre l'essenza reale, contingente, temporale, mutabile, hanno l'essenza tipica, e ideale, perchè come fu già detto, l'essenza divina imitabile in questo, e quest'altro modo determinato anche in quanto al numero, è l'essenza tipica di tale individuo, e da questa essenza tipica ne viene l'essenza ideale, ch'è la stessa imitabilità dell'essenza divina escogitata in un modo del tutto determinato anche in quanto al numero. Ed è perciò l'una e l'altra necessaria, eterna, immutabile.

Quanto sono necessarie, eterne ed immutabili le essenze tipiche, e ideali delle cose, altrettanto sono contingenti, temporali e mutabili le essenze reali, ad eccezione della essenza divina, e riducibili al nulla, come le cose stesse, di cui sono le essenze. Ma il mutarsi, che fanno le essenze fisiche, e le cose stesse, non fa che si cangino le loro essenze tipiche e ideali, ma solo che passino da una essenza tipica, e ideale ad un' altra, le quali restano sempre le stesse. Il vino si cangia in aceto, e passa dall'essenza fisica di vino all'essenza fisica di aceto. Ma l'esser di vino è sempre l'esser di vino, e l'esser d'aceto è sempre l'esser d'aceto. Un cerchio di ferro può ridursi dal fabbro ad un quadrilatero. Ma l'essere del cerchio è sempre l'esser di cerchio, e l'essere di quadrilatero è sempre l'essere di quadrilatero. Nelle continue vicissitudini adunque delle cose si cangia ogni momento il mondo fisico, ma il mondo ideale rimane sempre immutabile e identico. Anzi le cose stesse, che si mutano, cangiano la loro essenza fisica, ma non perdono la loro identità; perchè quello stesso, che prima era vino, è quello stesso, che ora è aceto; e quello stesso, che prima era cerchio, è quello stesso, che ora è quadrilatero. Quando Nabucco per divin castigo fu scacciato dal consorzio degli uomini, e condan-

nato a vivere in mezzo alle fiere, e a mangiar fieno come i giumenti, la più verosimile opinione vuole, che fosse solo la sua imaginativa alterata da credersi trasformato in toro. Ma supposto anche non come impossibile, ma come inverosimile, che a quel superbo fosse stata tolta per un certo tempo la ragione, sussisterebbe ancora la identità di Nabucco, e Nabucco qual toro in mezzo alle foreste sarebbe stato quello stesso Nabucco, che fù Re e prima, e dopo sul suo Trono. L'identità delle cose mutabili non è perfetta, come l'identità del solo immutabile, ch'è Dio, ma è una vera identità, perchè si mutano gli accidenti, e non la sostanza.

Vi ha una sola eccezione da farsi pel fatto singolarissimo ed unico della transostanziazione eucaristica, perchè dove nelle altre mutazioni si mutano gli accidenti, e non la sostanza, in questa al contrario rimangono gli accidenti, o specie, e si muta la sostanza del pane e del vino, la quale per l' onnipotente parola di Nostro Signore si converte interamente nel suo Corpo Sacratissimo, e nel suo Sangue Divino, rimanendo solo gli accidenti o specie.

Dall' essere contingenti e mutabili le essenze fisiche delle cose, e le cose stesse, ne vengono interessanti conseguenze risguardanti la natura de' miracoli, ch' è pregio dell'opera il far osservare.

Le forze, di cui son dotati gli esseri mondiali, non vengono nè dagli esseri stessi, nè dalla loro essenza. Le forze loro fan parte di loro essenza. L'essenza l'hanno ricevuta dal Creatore, ed essa è mutabile, e può perdersi anche salva l'identità degli esseri. Possono dunque anche le forze perdersi dagli esseri o per sempre, o per qualche tempo determinato, salva la loro identità. L'essenza e natura degli esseri creati altro non è, che quello, e quanto volle, che fossero, il Creatore. Divinamente S. Agostino De civit. Dei l., c., 21, 8, — *Voluntas tanti utique conditoris cujusque rei est natura* —. Iddio crea gli esseri, e gli crea colla sua libera volontà: fin quì la essenza loro non richiede per sè stessa forze di sorta alcuna. Può forse uno di questi esseri dire al Creatore, io voglio la forza d' intendere, un altro la forza d'illuminare, un terzo la forza di riscaldare? Iddio può lasciarli senza forza alcuna, ovvero dargli quella forza ed attività, che più gli piacerà. Che se è il Creatore, che dà attività, e forze agli esseri, è anche in suo arbitrio il conservarle, il toglierle, il sospenderle. Il fuoco ha virtù di bruciare, ma Iddio, che diede al fuoco questa virtù, la può togliere, sospendere, limitare a suo piacimento, e fare, che i tre fanciulli nella fornace di Babilonia non ne restino offesi. Ma non sarà

più fuoco. Non fosse neppur più fuoco ; che importa ? Ma in realtà era fuoco ancora, quell'essere stesso cioè, che prima avea forza di bruciare, ed ora non l'ha più rispettivamente ai tre fanciulli, e l'ha ancora rispettivamente ai servi di Nabucco, che ne furono inceneriti. Lo stesso si dica dell' acqua, che non può reggere secondo la legge ordinaria un corpo di specifica gravità maggiore, ma lo può reggere per una sospensione di quella legge, e sostenere il Redentore e Pietro, perchè camminino su di essa illesi. Lo stesso per tutte le altre forze, che sono in natura.

Anche il moto non è essenziale a' corpi, essendo la materia per sè stessa inerte, e indifferente alla quiete e al moto, e nel moto a qualunque direzione, velocità ecc. Se dunque il Sole, per esempio, è obbligato a fare ogni giorno la sua rivoluzione intorno alla terra, ovvero la terra a rotare sul proprio asse, vien questo da una legge imposta loro dalla volontà del Creatore, il quale non poteva spogliarsi della facoltà di fare altrimenti, e di fermare il Sole nel suo corso, come lo fermò col comando intimatogli per mezzo del suo servo Giosuè.

È legge, che l' anima separata dal corpo non possa per nessuna forza, che sia in natura, ad esso ricongiungersi. Ma il Creatore non è

obbligato a questa legge, e potè far risorgere il figliuolo della vedova di Naim, e la figliuola dell'Archisinagogo, e Lazzaro quatriduano, e risorger Egli stesso di propria virtù.

I miracoli sono una delle prove più luminose della divinità di nostra Religione, perchè i veri miracoli non può farli che Iddio, nè li può fare che in conferma della verità. Avendo pertanto il Redentore fatti infiniti miracoli, anzi essendo tutta la sua vita un continuo tessuto di miracoli fatti a conferma di sua dottrina, è questa fuor di ogni dubbio divina. Onde diceva il Redentore a' Giudei. Io : 10, 38. — *Si mihi non vultis credere, operibus credite* —. Se non volete credere a me, credete a' miracoli.

Essendo i miracoli una prova irrefragabile della divinità di nostra Religione, gl' Increduli fanno tutti gli sforzi possibili per farli credere o impossibili a farsi, ovvero impossibili a conoscersi. Che non siano impossibili a farsi, lo dimostra la mutabilità delle leggi di natura, come si è già osservato. Che non siano impossibili a conoscersi, lo dimostrano la natura stessa del fatto superiore ad ogni forza creata, o le circostanze, che lo accompagnano.

Se fossero possibili i miracoli, oppongono, Iddio si muterebbe di volontà; perchè dopo avere

stabilito il corso equabile degli avvenimenti, Egli stesso il cangerebbe. Cangerebbe, si risponde, il corso naturale degli avvenimenti, ma non cangerebbe di volontà, perchè fin *ab aeterno* Egli stabilì il corso naturale degli avvenimenti, e nell'atto stesso Egli stabilì di cangiarlo nelle tali e tali circostanze. Egli però nell'operare miracoli muta le opere, ma non muta volere. L'Angelico De Potent. q. 6, art. 1, ad 6. — *Deus non facit contra rationes naturales mutabili voluntate; nam Deus ab aeterno praevidit, et voluit facere, quod in tempore facit. Sic ergo instituit naturae cursum, ut tamen praeordinaretur in aeterna sua voluntate, quod praeter cursum ipsum quandoque facturus erat* —. Così non cangia Iddio volontà, quando alle preghiere de' suoi servi concede grazie spirituali e temporali, guarigioni, pioggie, serenità ecc. Perocchè anche quando queste grazie siano, come è da credere, che siano bene spesso contro le leggi costanti da lui stabilite, egli decretò di concederle fin *ab aeterno*. È qui da accennarsi un altro errore, che corre fra miscredenti, che Iddio abbia prescritto da principio per una volta tanto alle cose create quello, che loro prescrisse, ed esse operino in forza di quel primo comando, senza che Dio d'altro più s'interessi. Iddio è un atto puro, e permanente; quello, che volle *ab*

aeterno, lo volle ieri, lo vuole oggi, lo vuole domani, lo vuole per tutta l'eternità. Onde le creature obbediscono a Lui in forza del comando, che in ogni istante ricevono.

Data anche la possibilità del miracolo, non è possibile, ripigliano gli avversari, il poterlo riconoscere. Converrebbe conoscere tutte le leggi, e forze che sono in natura, per poter dire, che il fatto detto miracoloso ne è al di sopra. Non è vero: basta sapere quelle leggi speciali, che risguardano il fatto. Che bisogno v'ha mai di sapere tutte le leggi dell'attrazione, dell'affinità, dell'elettricità, del magnetismo ecc., per sapere, che nessuno fuori di Dio può far risorgere un morto? che bisogno v'è di conoscere tutte le forze, che sono in natura per dire, che fermare il corso del Sole è opra divina? ch'è opra divina calmare con semplice comando un mare in burrasca, dar la vista a ciechi nati, far sentire i sordi, raddrizzare storpi ecc? Che se talvolta la natura sola del fatto non dimostra per sè stessa l'opra divina, la indicheranno le circostanze, l'istantaneità del fatto, il modo, il fine ecc. Perocchè potendo Dio solo fare il vero miracolo, e facendolo a prova di qualche importante verità, lo farà anche in modo, che possa discernersi da fatti, a cui bastano le forze di natura, e da prestigi di falsi taumaturghi.

Il miracolo, cui più preme agl' Increduli di oscurare, si è il risorgimento di Cristo Signore, perchè questo basterebbe anche da solo a dimostrar la sua divinità, e la divinità della Religione. Ma il risorgimento di Cristo è corredato di prove sì luminose e sì potenti, che lo rendono più chiaro della luce meridiana, come si può vedere presso i controversisti.

§ 3. *Divisione delle essenze*

Le essenze altre sono semplici ed altre composte o complesse. Semplice è quella, ch' è una, ed indivisibile, complessa quella, ch' è composta di più essenze semplici. Perocchè è necessario nella resoluzione delle essenze l'arrivare finalmente alle semplici ed indivisibili. Addiviene nelle idee e nelle essenze ciò, che addiviene ne' corpi, che i loro componenti devon esser semplici: altrimenti si darebbe un processo in infinito, e le loro parti sarebbero di numero veramente infinito. Così l' essenza dell' uomo sarebbe composta di essenze parziali infinite, il che è assurdo. Non v' ha che l'essenza divina, la quale perchè infinita equivale ad essenze di numero infinite.

Le essenze semplici sono di numero infinite, anzi infinite volte infinite, ed altre infinite volte

infinite, e più ancora. Perocchè ogni grado dell'essere infinito, in quanto imitabile, è un'essenza. Ora ogni grado può essere imitato infinite volte. Ecco infinite essenze. Di più infiniti sono i gradi dell'essere, e ciascuno può essere imitato infinite volte, ecco delle essenze infinite volte infinite. Di più ancora: ogni grado dell'essere imitabile infinite volte congiunto con uno de'gradi d'entità, che sono anch'essi infiniti, danno delle essenze infinite volte infinite, ed altre infinite volte infinite.

Infatti sono infiniti gl'individui sotto una qualunque specie: così sotto la specie dell'umana natura si possono concepire infiniti individui umani. Ora anche le specie sono infinite di numero: perchè ad ogni specie si possono aggiungere entità maggiori, e sempre maggiori fino all'infinito. Perciò sono infiniti anche i generi: perocchè ciascheduna specie rispettivamente a quella, che le sta di sotto, è un genere. Se dunque infiniti sono gl'individui d'ogni specie, e infinite sono le specie, ed infiniti i generi, le essenze almeno complesse sono infinite, e infinite volte infinite, e più ancora. Ora se infinite sono le essenze complesse, è necessario, che infinite siano anche le essenze semplici. Perocchè se non fossero infinite le essenze semplici, per grande che ne fosse il numero, non potrebbero dare

combinazioni infinite, nè potrebbe risultarne un numero infinito di essenze complesse.

Opporrai. Dall' unità ripetuta infinite volte, ne risultano numeri infiniti. Non è dunque necessario, che per avere un numero infinito di essenze complesse, siano infinite le essenze semplici. Si risponde. La ripetizione è un atto della mente. L' argomento tenderebbe dunque a provare, che coll' idea d' unità si possa ripetere l' unità, e formarsi l' idea di numero colla sola idea d' unità, piuttosto che dall' unità ripetuta risulti il numero, perchè il numero non dipende da un atto della mente, che ripeta l' unità. Si disse *tenderebbe a provare*, ma non che provi, perocchè onde possa le mente ripetere l' unità, le fa d' uopo sapere, che l' unità possa ripetersi, ed abbia perciò già prima l' idea di repitibilità e di numero

Non solo il numero non è l' unità ripetuta, ma neppur si può dire che sia un' unione, un aggregato, una congerie di più unità, perchè l' unire più unità in un cumulo è opera anche questa della mente, e perchè in tale definizione vi entra il definito significato dalla parola *unione*, dalla parola *congerie*, dalla parola *più*. Non è neppur giusto il dire, che il numero sia più unità. La parola *più* indica numero anche qui. Non è giusto il dire, che il numero sia l' unità

presa due, tre, quattro volte ecc. La parola *presa* indica un' opera della mente, le parole *due*, *tre*, *quattro* replicano il definito. Non è giusto il dire — il due è uno ed uno —. Per poter dire, il due è uno ed uno, è necessaria un' addizione o somma, opera della mente. E che dunque? è giusto solamente il dire: il due è eguale ad uno, ed uno, ad uno più uno: il tre è eguale ad uno più uno, più uno, ovvero a due più uno, sono cioè eguali, non identici. Il che par chiaro anche dal comune modo di parlare: perchè non si dirà mai, uno e uno sono due: due e due sono quattro, ma uno ed uno fanno due, due e due fanno quattro.

Onde si potrebbe quasi avventurare la proposizione, e dire, che ad ogni numero corrisponde un' essenza semplice. Ma anche che questo non sia, è certo, che i numeri sono infiniti, sebbene nella loro infinità siano conoscibili solamente ad un intelletto infinito. Ora siccome l' intelletto non si forma il suo oggetto, come altrove si dirà, se è un' essenza semplice, ma solo il percepisce e l' intende, ovvero non può formarselo, se è composto, se non componendo idee d' essenze semplici, che non può crearsele, come si disse, ma sol percepire, ed intendere, così anche l' intelletto infinito non potrebbe conoscere i numeri infiniti, se realmente non esistessero, distinti

logicamente dall' intelletto stesso, che li percepisce. Dove esistono adunque nella loro essenza tipica ed esemplare? nell'essenza divina, la quale essendo un essere infinito, equivale a gradi di essere, infiniti di numero. Siccome adunque l'essenza divina è l'essenza tipica, e la sorgente delle essenze ideali di tutte le cose, così è l'essenza tipica, e la sorgente delle essenze ideali anche de'numeri. Questo basti a disciogliere la proposta obbiezione.

Sebbene però le essenze siano infinite volte infinite, tutte però convengono in una sola essenza come loro tipo ed esemplare, ch'è l'essenza divina.

Essendo infinito il numero delle essenze, egli supera qualunqne intelletto creato, il quale tanto più sarà perfetto, quanto più ne comprenderà, e con maggior chiarezza.

Le essenze altre sono interamente positive, altre miste, cioè in parte positive, e in parte negative. Le prime pongono l'essere, e nulla del non essere, le seconde pongono l'essere, e qualche cosa del non essere. Le essenze semplici sono interamente positive, perchè se vi fosse in esse qualche cosa di negativo, si negherebbero interamente, e si ridurrebbero al nulla. Le essenze complesse, perchè si compongono di semplici, sono anch' esse almeno in parte positive, ma

possono ammettere qualche cosa di negativo o di privativo, come l'essenza dell'uomo non sapiente, dell'uomo non veggente ecc. Le essenze interamente negative ripugnano, perchè nulla ponendo di positivo, non sarebbero l'essere di cosa alcuna.

Altra è l'essenza de' generi, altra delle specie, ed altra degli individui. Perocchè anche gl' individui hanno la loro essenza ideale necessaria, eterna, immutabile, sebbene la loro essenza reale sia contingente, temporale, e mutabile come si è già spiegato.

§ 4. *In che consista l' essenza divina.*

Nell' assegnare, in che consista l' essenza divina, discordano i Metafisici ed i Teologi. Ma dalle cose già dette risulta con evidenza, che l' essenza divina sta riposta nell' essere, non nell' essere comnne e indeterminato, ma nell' essere pieno ed infinito, nella pienezza dell' essere, di maniera che a chi c'interrogasse, che cosa sia Dio, si dovrebbe rispondere : Dio è l' essere, ovvero perchè in Dio sono la stessa cosa l' astratto ed il concreto — Iddio è quegli che è —, nome col quale Iddio si chiamò Egli stesso quando interrogandolo Mosè, Ex 3, 14, qual fosse il suo nome,

egli rispose : — *Ego sum, qui sum* —, e gli comandò di dire ai figliuoli d'Israello — *qui est, misit me ad vos* —. Perocchè essendo l'essenza ciò, che pel primo si concepisce in una cosa, ed essendo l'essere il primo e supremo fra tutti gl'intelligibili, forza è che sia l'essenza dell'Ente primo e supremo.

Ed in vero tutt'altro che si trova in Dio, si concepisce per mezzo di un concetto complesso, come essere necessario, essere da sè, essere intelligente ecc., ne' quali concetti se ne racchiudono due *essere, ed essere necessario, essere, ed essere da sè ecc.*, essere in primo luogo, essere necessario, ed essere da sè in secondo luogo. Ora l'essenza è ciò che pel primo si concepisce in una cosa, e nell'Ente semplicissimo, qual è Dio, deve essere essa pure semplicissima. Dunque nell'*essere*, e non in altro si deve far consistere l'essenza divina. Il concetto poi dell'essere infinito, dell'essere pieno, della pienezza dell'essere, di tutto l'essere è solo apparentemente composto, perchè l'*essere* detto assolutamente, e senza aggiunta, che limiti, s'intende l'essere pieno ed infinito.

Dalla pienezza dell'essere poi ne derivano gli attributi divini, la necessaria esistenza, e l'unità, come si è già avvertito, la semplicità,

perchè il composto non è un uno, ma più uni uniti, l'aseità, perchè l'essere è il primo fra tutto ciò, che è, l'intelligenza, la santità ecc., perchè complementi dell'essere.

§ 5. *In che consista l'essenza delle cose create.*

Se l'essenza divina consiste nella pienezza dell'essere, l'essenza delle cose altre da Dio consiste in una parte dell'essere, in un essere limitato e circoscritto, in un po'd'essere. Perocchè di Dio si dice in un modo assoluto, ch'egli è — *qui est* — delle altre cose si dice, che sono, ma in modo circoscritto. L'uomo è un animal ragionevole, l'angelo è una sostanza intellettuale, il triangolo è una figura di tre lati ecc. Perocchè que'predicati — animal ragionevole — sostanza intellettuale — figura di tre lati — circoscrivono l'essere.

Quando si dice, che l'essenza divina è la pienezza dell'essere, e l'essenza delle cose create è una parte dell'essere, non s'intende una parte della pienezza dell'Essere divino, ma una imitazione e copia d'una parte virtuale dell'Essere divino. Il che non si può ripetere abbastanza per tenerci lontani da ogni specie di panteismo.

CAPO II.

NATURA DELLE IDEE SOGGETTIVE.

ART. I.

CHE COSA SIA IDEA SOGGETTIVA.

L'idea soggettiva è quella che si trova nel conoscente. Definizione nominale più chiara della luce di mezzogiorno. Ma non è egualmente facile il darne la definizione reale. Due se ne arrecano comunemente. La prima — rappresentazione d'una cosa nella mente —. La seconda — similitudine d'una cosa nella mente —. Non sembrano esatte. *Rappresentazione* è un termine troppo generico, potendosi rappresentare una cosa e con parole, e con iscritti, e con cenni, e con imagini ecc. *Similitudine* è un termine, che significa più una relazione, che la cosa, a cui inerisce la relazione; onde non si potrebbe adoprare in senso proprio, ma in senso metonimico; perchè l'idea non è una relazione, ma una entità reale. L'una e l'altra poi peccano per altre due ragioni; 1.° perchè non fanno menzione nè di cognizione, nè di atto, o potenza conoscitiva; eppure l'idea si riferisce essenzialmente a qualche cosa di conoscitivo, e di conoscibile; nè questo si potrebbe dedurre da

cosa alcuna, perchè concetto semplice, e molto meno dal concetto di *rappresentazione* o *similitudine:* perchè si può formare una rappresentazione o imagine anche sopra una tela, nè per questo la tela diverrebbe conoscitiva. Nè si dica, che il concetto di conoscitivo è compreso in quella parola *mente* (rappresentazione o similitudine di una cosa nella *mente*), perchè la mente è appunto conoscitrice in forza delle idee; 2.° perchè dicono rappresentazione e similitudine nella *mente*. Non ogni essere conoscitivo è mente, o dotato di mente. La facoltà sensitiva propriamente parlando non si chiama *mente*. Eppure anche il senso conosce per mezzo d' idee sensibli, come in parte fu già spiegato, e in parte si spiegherà.

Quelle definizioni però a tal segno non si riprovano, che non possano in qualchè modo ritenersi. Perocchè le idee veramente rappresentano le cose, ed hanno con esse una vera similitudine. Se non vi fosse nella mente una qualche similitudine della cosa, o per meglio dire qualche cosa, che la somigli, non questa, ma il niente, ovvero qualche altra cosa diversa si farebbe alla mente presente. In quanto poi al dirsi *nella mente*, questo quadra perfettamente a Dio, all' angelo, all' uomo. Perocchè Dio è una mente perfettissima, e di mente sono pur forniti

l' angelo e l' uomo, intendendosi per *mente* la parte intellettiva dell'intelligente, parte si diceva, virtuale in Dio, metafisica nell'angelo e nell'uomo. Non quadra però bene, e in senso proprio alle anime belluine, perchè quantunque si debbano ammettere in esse delle idee sensibili, non è in uso di chiamarle col nome di *mente*. Pure perchè la parte conoscitiva delle anime belluine non resti affatto priva di ogni vocabolo, e termine, non sarà un peccato enorme, il chiamarla *mente* metaforicamente, specialmente che anche secondo San Tommaso il senso è una imperfetta partecipazione dell' intelletto 1, 77, 7, — *sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus* — c 1, 5, 4 ad 1, — *sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva* —.

Sebbene però si possano in qualche maniera ritenere le recate definizioni è da preferirsi la definizione dell'Angelico 1, 85, 8 ad 3. — *Species cogniti in cognoscente* — ovvero quella, che si ricava dallo stesso Angelico 1, 15, 1. — *Forma cognoscibilium in cognoscente* —. Si dice *specie* e *forma*, cioè un tipo, un' effigie, un simulacro, un' imagine, un esemplare, sebbene quest' ultimo termine *esemplare* non s' acconcia alle idee tutte, ma ne significhi alcune speciali. Onde qui *specie* e *forma* si prendono per una entità nel conoscente,

che avendo una somiglianza coll'oggetto lo rende presente al conoscente. Si dice *cognoscibilium* ovvero *cognitorum*, delle cose *conoscibili* o *conosciute:* perchè per un certo genere d'idee l'oggetto si fa *conosciuto*, per cert'altro si fa solamente *conoscibile.* Si dice nel *conoscente* sia per mezzo dell'intelletto, sia per mezzo del senso, sia per mezzo dell'uno e dell'altro insieme. L'idea dunque è un'imagine della cosa conoscibile o conosciuta nel conoscente.

La definizione quadra bene anche rispetto a Dio. Perocchè l'essenza divina, ch'è il cumulo di tutte le essenze, è anche forma e specie, ed imagine di tutti gl'intelligibili; cioè di Dio stesso e di tutte le altre cose. — *Species principalis intellectus in Deo nihil est aliud, quam ejus essentia, in qua omnes species rerum comprehenduntur* — S. Tomm. 1, 14, 15 ad 3.

ART. II.

DIVERSE SPECIE D'IDEE SOGGETTIVE

§ 1. *Idee impresse ed espresse.*

Ammettevano gli Scolastici due sorte di specie, specie *impresse* e specie *espresse.* Al termine specie si è sostituito quello d'*idee.* Per unifor-

marsi adunque all' uso delle scuole, due sorte d' idee si possono distinguere, idee *impresse* ed idee *espresse.*

È chiaro, che in Dio non vi possono essere idee impresse, perchè nessun agente estrinseco può agire, ed imprimere in Dio. La sua essenza, come si diceva, contiene le specie e le idee di tutto. Ma negli esseri conoscitivi creati è necessario ammettere le idee impresse. Perocchè l' intelletto ed il senso, che sono le due facoltà conoscitive, sono facoltà comunicate da Dio agli esseri conoscitivi, i quali nulla hanno da sè, ma da Dio tutto quello che hanno, e tutto quello che sono. Se comunicate da Dio, sono dunque *ricevute* negli esseri, e quasi in loro *impresse*, presa la metafora dall' *impressione* che fa il suggello nella cera, o in qualunque altra cosa. Perocchè non essendo l'intelletto creato l'intelligenza per sè medesima, ovvero, come si spiega l' Angelico, non essendo intelligente in tutto il suo essere, ma solamente in una parte dell'esser suo, presuppone un fondo, o un essere, a cui venga aggiunta l'intellettualità. Ora l' intelletto in quanto è atto a rappresentare le cose intelligibili, e il senso le cose sensibili, debbono avere una somiglianza con esso loro, e però contenerne l' imagine, altrimenti nulla farebber conoscere, o farebber conoscer tutt'altro.

Se dunque le facoltà dell' intelletto e del senso sono ricevute, ed impresse nel conoscente e se sono un' imagine delle cose da conoscersi, nulla manca a doverle chiamare imagini o idee impresse. Ma di queste idee impresse se ne avrà a parlare poi più di proposito.

Oltre le idee impresse, che riceve il conoscente nell' atto di ricevere l' intelletto, ed il senso, vi sono tutte quelle altre, che s' imprimono nel conoscente dall' azione degli oggetti stessi del conoscimento, quando colpiscono l' occhio della mente o del corpo, ovvero qualche altro organo corporale. Perocchè senza un' imagine corrispondente non si potrebbero esse percepire nè dall' intelletto, nè dal senso.

Si potranno adunque le idee impresse definire per *imagini degli oggetti impresse da un agente estrinseco nel conoscente.* Queste son quelle che rendon l'oggetto conoscibile, come principio prossimo del conoscimento.

Si vede che il conoscente nelle idee impresse egli è passivo, in quanto che riceve una cosa, alla quale era solo in potenza. Nel qual senso anche San Tommaso chiama l' intelletto stesso, sebbene dalla specie che riceve, ne venga perfezionato, potenza passiva. — *Omne, quod exit de potentia in actum, potest dici* pati, *etiam cum per-*

ficitur. Et sic intelligere nostrum est pati —. 1, 79, 2. — L'avea detto anche il filosofo in 3. de anima, che *intelligere est pati quoddam* —;

Posta nel conoscente l'idea impressa, sia quella, che viene impressa dal Creatore, sia quella, che viene impressa dall'oggetto, ne conseguita l'idea *espressa*, ch'è il conoscimento della cosa, e che perciò rende l'oggetto conosciuto. Perocchè in quanto all'idea impressa dal Creatore, la quale è lo stesso intelletto, e senso comunicati da Dio al conoscente, ella deve portar seco necessariamente una cognizione, perchè l'intelletto ed il senso sono un lume, ed è proprio del lume il rischiarare, e far conoscere qualche cosa. Il che non si fa per ora che accennare, essendo un punto principalissimo da trattarsi, dove si parlerà dell'origine delle idee. In quanto poi all'idea impressa dall'oggetto, nessuno muove questione, che non faccia conoscere l'oggetto stesso, perchè è questa una verità comprovata costantemente dall'esperienza.

L'idea si divide anche in idea *intuitiva*, e idea *meramente rappresentativa*. La intuitiva è quella che si genera dalla percezione dell'oggetto, che agisce immediatamente sull'occhio della mente o del corpo. Essa sarà *intellettuale*, se la percezione si opera per mezzo dell'intelletto, *sensibile*, se

per mezzo dell'organo corporeo. La idea *intuitiva* porta seco il giudizio dell'esistenza dell'oggetto. L'idea *meramente rappresentativa* è quella che rappresenta l'oggetto senza annunciarne l'esistenza, perchè non prodotta dall'impressione attuale dell'oggetto, che può esser lontano, o anche solo possibile, ma dall'impressione di qualche altro agente. L'idea intuitiva fa conoscer l'esistenza dell'oggetto, la rappresentativa ne fa conoscer l'essenza, ovvero l'intuitiva fa conoscer l'oggetto esistente, la rappresentativa l'oggetto essente.

Altre idee sono *connaturali* ed *innate*, almeno secondo il placito di alcuni metafisici, le quali sono richieste dalla natura stessa del conoscente, altre *infuse* oltre a quanto richiede la natura del conoscente, altre *acquisite* per mezzo del senso, della meditazione o del magistero, altre *fattizie*, le quali da altre idee elementari precedenti si finge ciascheduno a talento, come fa congiungendo *humano capiti cervicem pictor equinam.*

Altra inoltre è l'idea *diretta*, altra la *riflessa*. *Diretta* quella, che si genera nel conoscente per la sola e semplice apprensione dell'oggetto, *riflessa* quella, che si genera dalla ripetuta considerazione. Perocchè la riflesione è un atto, per mezzo del quale la mente ritorna di nuovo a considerare un oggetto.

L' idea di più è *semplice* o *complessa*, *astratta* o *concreta* , *universale* , *particolare* , *individua* o *singolare*, secondo che fa conoscere una cosa semplice o composta, astratta o concreta, universale, particolare, individuale ecc.

Si divide l' idea ancora in idea *chiara* o *oscura*, *distinta* o *confusa*, *adequata* o *inadequata*. *Chiara* quella, che rappresenta un oggetto con luce sufficiente a riconoscerlo, e distinguerlo da un altro. *Oscura* quella, che rappresenta l'oggetto con una luce insufficiente a riconoscerlo, e distinguerlo bene da un altro : perocchè la chiarezza od oscurità dipende dall' abbondanza o scarsezza di luce. Idea *distinta* quella , che rappresenta l' oggetto in modo, che si conoscano anche le sue parti. *Confusa* quella, che rappresenta l'oggetto, ma senza far conoscere le sue parti o l' ordine loro :. perocchè la confusione è la privazione o difetto d' ordine. Idea *adequata* quella, che fa conoscer l' oggetto, e le sue parti tutte; altrimenti *inadequata*. Per parti s' intendono le parti fisiche o metafisiche, cioè gli essenziali, gli attributi, i modi, le relazioni ecc.

Idea *positiva*, *negativa*, *mista*. *Positiva* quella, che rappresenta qualche cosa di reale ed entitativo. *Negativa* quella, che rappresenta qualche cosa di negativo. *Mista* quella, che rappresenta un positivo misto al negativo, come l' idea d' *uomo non sapiente*.

L'idea meramente negativa, implica contraddizione, perchè come idea dovrebbe rappresentar qualche cosa, come *meramente negativa* nulla potrebbe rappresentare. Di qui si deduce, che sia positiva anche l'idea dell'infinito. Perocchè del tutto negativa ripugna. Dovrà esser dunque almeno in parte positiva. Infatti egli si definisce per *un essere senza limiti*, *un essere* parte positiva, *senza limiti* parte negativa. Ma la parte positiva rappresenta essa una cosa finita, o una cosa infinita? se rappresenta una cosa infinita, abbiamo un'idea positiva dell' infinito: se rappresenta una cosa finita, abbiamo l'assurdo d'un finito senza limiti, d'un finito infinito. So bene, che si può rispondere, che quando nella definizione dell'infinito si dice *un essere*, ch' è la parte positiva, allora non si pensa nè a finito, nè ad infinito. Ma si può anche replicare: se non si pensa nel dire *un essere* nè a finito, nè ad infinito, perchè dunque si dice di quest'essere, che non ha limiti? non per altro, se non perchè nell'idea di quell'essere, che si pensa, si vede una ragione per dire, che non ha limiti. Perocchè d'una cosa, di cui non si ha idea positiva, e vuol dire di cui non si sa che cosa sia, nulla si può affermare, e nulla negare. Se io non so che cosa sia l'oggetto, che corrisponde alla parola *Sarabala*, di cui in Daniele

al Cap. 3, v. 94, e di cui Sant'Agostino ad altro scopo, io non potrei di *Sarabala* nulla affermare, ma anche nulla negare, non potrei negare nè che sia un albero, nè che sia un bruto, nè che sia un uomo, nè che sia un vestito, o tegumento del capo, come interpreta Sant' Agostino. Se dunque io nego dell'infinito, che abbia limiti, non lo posso negare se non in forza del sapere, che cosa esso sia, ossia in forza dell' idea positiva, che io ne ho. Si potrà opporre di nuovo. Io penso l'essere senza pensar nè finito, nè infinito, aggiungo il negativo *senza limiti:* ecco formata l'idea dell' infinito. Benissimo: ma se non so, che all'essere non ripugna il non aver limiti, non posso aggiungere quel negativo per timor che ripugni. Che se io so, che il negativo *senza limiti* non ripugna all'*essere*, che penso, io ho già in quest'essere, che penso, l' idea dell' infinito, positiva, come è *positivo l' essere*, che penso. Nè questo ripugna alla virtù finita dell' intelletto creato; perchè aver idea dell' infinito, non vuol dire comprendere l'infinito interamente, quanto è comprensibile, ma vuol dir solo sapere, che cosa sia. Per certo l' intelletto finito de'beati Comprensori in Cielo veggono Iddio, veggono l' Infinito. Se dunque non ripugna ai limiti d' un intelletto creato il veder l' Infinito nell' ordine soprannatu-

rale della gloria, non può ripugnare al medesimo l'averne idea nell'ordine di natura, poichè aver idea d'una cosa non vuol dire vederla. Infatti, come fu già stabilito fin da principio con Sant'Anselmo e San Bonaventura, il primo inteso nell'ordine delle cognizioni dirette è l'essere per sè stesso, l'essere infinito. Ora il negativo si concepisce dopo il positivo, perchè si concepisce in forza del positivo. È dunque necessario, che dell'infinito, come primo inteso, se ne abbia un'idea positiva. Di qui ne siegue, che anche di Dio se ne abbia sempre nell'ordine delle cognizioni dirette, un'idea positiva. Poichè nell'ordine delle cognizioni riflesse, che cominciano in noi dall'esperienza esterna ed interna, e colle quali comincia la vera nostra vita intellettuale esplicita di Dio e dell'Infinito, si ha un'idea solamente negativa, e *per remotionem*, come dice l'Angelico, allontanando dall'idea di Dio tutto ciò che si percepisce co' sensi.

ART. III.

SE L' IDEA SIA L' OGGETTO CHE SI CONOSCE E DI CUI SI GIUDICA, OVVERO IL MEZZO PER CUI SI CONOSCE E SI GIUDICA.

È facile la risposta. Quando io concepisco, e dico *pietra*, non intendo l' idea di pietra, ma la pietra stessa, onde l'Angelico 1, 85, 2. — *Species intelligibilis se habet ad intellectum sicut species sensibilis ad sensum, sed species sensibilis non est illud, quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id, quod intelligitur, sed id, quo intelligit intellectus* —. Perocchè essendo la specie e l' idea una similitudine o imagine d'una cosa nel conoscente, la rappresentano alla mente, e la fanno conoscere.

In due casi l' idea diventa oggetto di cognizione: 1.° quando l' intelletto intende dell' idea, che cosa ella sia, il che lo intende per mezzo dell' idea, che ha dell' idea, *per ideam ideae;* 2.° quando l' idea soggettiva passa in esemplare, come quando l' artefice si forma dentro di sè l' idea della casa, che vuole edificare. — *Forma*

enim domus in mente aedificatoris, l'Angelico 1, 15, 2, *est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format* —. Fuori di questi casi l' idea è sempre non ciò, che s' intende, ma ciò, per mezzo di cui s' intende, *non quod intelligitur*, secondo l' espressione dell' Angelico, ma *quo intelligitur*.

Similmente nel giudizio le idee sono ciò, per mezzo di cui si giudica, non ciò, di cui si giudica. Quando io dico — Pietro è giusto — non voglio dire — l' idea di Pietro è l' idea del giusto, o della giustizia — e neppure — l' idea di Pietro è giusta — nè — Pietro è l' idea del giusto o della giustizia — ma giudico e dico, che Pietro stesso è veramente giusto.

Si ricercano in vero sia nell' intellezione, e sia nel giudizio le idee. Così per poter dire *pietra* anche col verbo interiore della mente, è necessario, ch' io ne abbia precedentemente l' idea; perchè altrimenti si direbbe *pietra* senz' averne il concetto, senza sapere quello che si dicesse, e il nome *pietra* sarebbe un nome senza significato. Così nel giudizio per poter dire — Pietro è giusto — si ricerca l' idea di Pietro e l' idea di giustizia. Ma queste idee, sia per pronunciare il verbo interiore, sia per pronunciare la proposizione, si richieggono come mezzo e condizione,

senza de' quali non potrebbe avere luogo nè il verbo, nè il giudizio.

Cercano con ansietà alcuni fra moderni metafisici, e si logorano il capo, per trovare, come la mente dallo stato soggettivo passi all'obbiettivo, dall'idea alla cosa, dal di dentro al di fuori. L'intrigo viene da un falso supposto. Suppongono, che la mente da prima sia ristretta, e chiusa nelle idee come oggetto di conoscimento, e che dessa non conosca che le proprie idee, ad esempio di coloro, i quali, come dice l'Angelico 1, 85, 2. — *Posuerunt, quod vires, quae sunt in nobis cognoscitivae, nihil cognoscunt nisi proprias passiones: puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi, et secundum hoc intellectus nihil intelligit, nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam, et secundum hoc species hujusmodi est ipsum, quod intelligitur* —. Al contrario l'intelletto, che intende, esce subito al di fuori non traghettando il guado per ponte o barca, ma levato sugli omeri delle idee stesse. Perocchè le idee sono di sua natura rappresentative, e sebbene siano soggettive in quanto sono inerenti al conoscente, pure si potrebbero esse pure chiamare obbiettive, non perchè siano l'oggetto conoscibile, ma perchè fanno immediatamente e necessariamente conoscer l'oggetto. Il cercare, come tra-

passi la mente dall' idea alla cosa, dal di dentro al di fuori, è lo stesso come si cercasse, in qual maniera dall' imagine che si dipinge nell' occhio, l'occhio trapassi all' oggetto da cui viene l'imagine. Perocchè siccome l' occhio non vede l' imagine che si dipinge nell'occhio, ma per mezzo dell' imagine che si dipinge nell' occhio, vede l' oggetto da cui viene l' imagine, così la mente non intende l' idea dell' oggetto che le viene impressa, ma per mezzo dell' idea che le viene impressa, conosce l' oggetto di cui ha ricevuto l' imagine.

Cade per questo l' accusa di soggettivismo, che gl' Intuitisti, i fautori cioè dell' intuito immediato dell' ente sia assoluto, sia ideale, muovono contro al porre, che la cognizione si operi per mezzo d' imagini, col qual nome abbiam definite, le idee soggettive, perchè essendo queste imagini e idee soggettive cose del conoscente, e dentro del conoscente, non potrebbero, essi dicono, far conoscere i reali, pretendendo anche che il termine *idea* si debba riserbare a significare gl' intelligibili stessi, ed ammettendo perciò, che tutte le idee siano obbiettive.

Se valesse la ragione addotta in tale accusa, il soggettivismo vizierebbe anche l' intuitismo, perchè tanto l' intuito è cosa, e modificazione dell' intuente, quanto l' idea ed imagine è cosa del-

l'intelligente. Se non vi ha dunque soggettivismo nell'intuito, non vi può essere soggettivismo nelle idee ed imagini. Tanto più, che per lo stesso intuito son necessarie idee ed imagini. Non può darsi intuito intellettivo, se primo non è formato l'intelletto, che deve intuire. Ora l'intelletto non può esser formato se non per mezzo di qualche cosa, che sia nata fatta a rappresentare gl'intelligibili, che sono il suo obbietto. Ciò, ch'è nato fatto a rappresentare un'altra cosa, se ne chiama l'imagine. L'intuito adunque non può avere luogo, se non precede l'imagine e idea di ciò, che si deve intuire. Ragione, per cui si sostiene, che l'intellezione deve precedere l'intuizione, che altrimenti s'intuirebbe senza intendere ciò, che s'intuisce, vale a dire senza niente intendere. Ad ogni maniera adunque, e nell'intuito e fuori dell'intuito, si devono ammettere idee ed imagini. Ma questo non porta il soggettivismo, perchè l'idea non è l'oggetto, che si conosce, ma quella, che il fa conoscere. Nè può essere diversamente perchè l'idea, che ci fa conoscer l'oggetto, è dentro di noi, l'oggetto è fuori, ed è ben diversa cosa il dire *uomo* dal dire *idea d'uomo*. Non posso in vero dire *uomo* senza avere l'*idea d'uomo,* ma nel dire, e pensar *uomo*, non dico, e non penso l'*idea d'uomo*. Infatti si è già fatto vedere,

che il primo intelligibile, ed il primo inteso è l'essere; prima dunque si deve intendere, e pensar l'essere, che l'idea dell'essere. E così il secondo intelligibile si deve intendere, e pensar prima d'intendere e pensare l'idea del secondo intelligibile. Anche l'idea è un intelligibile, ma essa pure alla maniera degl'altri intelligibili si deve intendere in forza, e perciò dopo del primo intelligibile. Altra cosa è in Dio, in cui l'idea s'identifica colla sua essenza, e perciò col primo intelligibile.

Quello che si disse della semplice intelligenza, si verifica anche nella visione sia corporale, sia intellettuale. Quando un oggetto colpisce l'occhio, si forma nell'occhio un'imagine, e necessariamente un'imagine spirituale analoga anche nell'anima; le quali due imagini non si veggono, ma per essi si vede l'oggetto. Visioni intellettuali di oggetti sussistenti noi non ne abbiamo. Una visione intellettuale beatifica dell'essenza divina è riservata ai mondi di cuore nella vita futura. Ma anche per questa si richiede una similitudine, o imagine della divina essenza, non un'imagine per parte della cosa veduta, perchè allora si vedrebbe l'imagine, e non Iddio, ma un'imagine per parte della potenza visiva, la quale si aggiunga all'intelletto per renderlo capace di veder Dio. Così

l'Angelico 1, 12, 2. — *Requiritur ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte visae rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest* —. Ammesso poi, come ammetter si debbono, queste imagini o similitudini per conoscere, e vedere, sarà una questione di puro nome il chiamarle o non chiamarle col nome d'idee.

ART. IV.

LE IDEE INTELLETTUALI CERTIFICANO LE VERITÀ NECESSARIE, NON TUTTE.

Le idee intellettuali rappresentano le essenze, che sono tutte necessarie, siccome è necessario tutto ciò, che dalle essenze discende. Ora sulle essenze, le quali sono infinite, e infinite volte infinite, si possono formare col comporle e col dividerle, infinite enunciazioni, che sono altrettante verità necessarie.

Dissi *enunciazioni*. Perocchè la verità non si trova nell'intellezione delle essenze, *in intellectione ejus, quod quid est* secondo il linguaggio scolastico,

ma nella composizione, come dicono, e nella divisione, vale a dire nell'applicare il predicato al soggetto, o nel rimuoverlo. Finchè io dico — uomo giusto — fuoco scottante — triangolo equilatero — io non dico nè verità, nè falsità: ma le dirò nel dire — l'uomo è giusto — il fuoco scotta — il triangolo è equilatero —. Lo stesso si dica delle enunciazioni negative — l'uomo non è giusto — ecc. Onde l'Angelico 1, 16, 2. — *Quando intellectus judicat rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit, et dicit* verum. *Et hoc facit componendo, et dividendo* —.

Si parla di verità logica. Perocchè per tacere della verità etica o morale, due verità si distinguono, verità logica e verità metafisica. Verità metafisica è quella, per cui una cosa si dice vera in quanto è tale in sè, qual è nel concetto, verità logica è quella, per cui un enunciato si dice vero, in quanto è tale in sè, qual è nell'enunciazione. Perocchè *vero* in generale si dice una cosa in quanto è quello stesso, che di essa si dice per mezzo del verbo o di un giudizio. Onde siccome è vero oro quello che corrisponde alla parola interiore *oro*, ed è oro falso quello, che corrisponde non al verbo *oro*, ma al verbo *oricalco;* così un'enunciazione è vera o falsa, il di cui

predicato conviene o non conviene al soggetto, secondo che, o al contrario di che viene in essa enunciato.

Quindi avviene, che molte verità posson conoscersi col solo aiuto delle idee intelligibili, e conoscersi, io diceva, anche con assoluta certezza, quando si conosce con evidenza il nesso degli attributi colle essenze. Perocchè essendo la certezza un'adesione della mente senza timore, o formidine dell' opposto, viene ogni formidine esclusa, quando quel nesso si conosce ad evidenza, perchè il conoscere ad evidenza quel nesso, è un conoscere, che il predicato si trova, o non si trova nella ragione del soggetto. Che se il nesso si conosca bensì, ma non ad evidenza, non si potrà avere la certezza, ma solo una probabilità.

L'*evidenza*, che prende nome dal verbo *video*, ed anche, se è lecito qualche volta il cavillare, dalla proposizione latina del sesto caso *e* o *ex* quasi si dicesse *ex visione*, *ex visis*, risulta dalla convenienza o ripugnanza del predicato col soggetto *veduta* nella ragione del soggetto, come l'evidenza immediata, ovvero dalla convenienza o ripugnanza del predicato col soggetto dedotta *ex aliunde visis*, da altre cose *vedute*, come la evidenza mediata. Perocchè la evidenza non si dice delle cose, ma degli enunciati, cioè *de complexis* secondo il

linguaggio delle scuole, *non de in complexis*. Così non si dirà — Dio è evidente — il Sole è evidente — Roma è evidente — ma si dirà — È evidente, che Dio esiste — è evidente, che il Sole nasce e tramonta — è evidente, che Roma è la sede del Sovrano Pontefice ecc. —.

L'evidenza sia immediata o sia mediata porta seco tale certezza, che esclude del tutto ogni timore, e formidine dell' opposto, se anche la volontà volesse andar contro, e contrapporle un giudizio opposto. Perocchè per parlare dell'evidenza immediata, non potendo la mente scancellare l' idea del soggetto, nè in essa non vedere la ragione del predicato, non le rimane anche volendo mezzo da dubitare. Così se la mente vede nell'idea di Dio l'idea di bontà e di giustizia, non può, se anche lo volesse, dubitare di sua bontà e giustizia. Se la mente vede nell' idea di triangolo, che la somma de' suoi angoli eguaglia due retti, non potrà mai un tal teorema rivocare in dubbio. Perchè non vi è alcuno, che non vegga nell'idea di un tutto, essere ciascuna parte minore, a niuno è possibile il dubitare dell' assioma, che il tutto è maggiore di ciascuna sua parte.

Per quello poi, che spetta all'evidenza mediata, sebbene il predicato non sia nella ragione essenziale del soggetto, ovvero non si vegga

essere nella sua ragione essenziale, pure perchè si *vede* qualche altra cosa, di cui non può dubitarsi, e da cui si deduce legittimamente quell'enunciato, della verità di questo non rimane luogo a dubitare. È evidente, che Dio esiste, perchè si *vede* esistere il mondo, e poi con retto raziocinio si deduce, che il mondo non poteva senza Dio esistere. È evidente, ch'esiste Roma, perchè *veggiamo* e *sentiamo* essere ciò asserito da innumerevoli testimonî. È evidente, che Cicerone fu console, perchè *veggiamo* essere ciò asserito dagli storici tutti.

Questa certezza, la quale nasce dall'evidenza immediata o mediata, è una certezza, che non può essere da sforzo alcuno suffocata, che sta anche ad onta d'un dubbio qualunque riflesso, anzi con una spuria certezza volontaria dell'opposto. Onde rispetto all'esistenza di Dio disse il Salmista, che lo stolto bestemmiò nel suo cuore, *in corde suo*, vale a dire colla sua volontà e non col suo intelletto che non v'ha Dio, Ps. 13, 1. — *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus* —. Perocchè non è possibile, ch'egli abbia discacciato talmente Iddio dalla sua mente da non conoscerne l'esistenza, assicurandoci l'Apostolo, che gl'idolatri stessi conobbero Iddio, ma non gli diedero la gloria, che gli si doveva. Rom. 1, 21. — *Qui*

cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum —.

È vero, che ogni intelletto finito, e in modo speciale la ragione umana può errare, ed erra non rade volte, come luttuosa esperienza ben lo dimostra. Iddio solo è assolutamente infallibile, perchè non solo Egli vede la verità, ma anzi è la stessa verità, e la verità non può mai diventar errore. La sua infallibilità perciò è di un ordine supremo, ed incomunicabile a qualunque intelletto creato. L' intelletto de' Beati in Cielo è nel second' ordine d' infallibilità, perchè essi non sono la verità, ma veggono la verità in sè stessa, fonte d'ogni verità, onde non può cadere in essi errore. Nel terz' ordine d' infallibilità vi è l' intelletto angelico, poichè egli non è la verità, non vede colle sue forze di natura la verità in sè stessa; ma la verità per mezzo delle idee impresse secondo la Dottrina anche di San Tommaso fin dalla sua creazione, si è a lui manifestata con tanta chiarezza, che senza bisogno di raziocinio egli vede immediatamente nell' essenza delle cose ciò, che in esse si contiene; che dove egli non può arrivare, ignora, ma non può errare, altro che volontariamente, e colpevolmente, come negli Angeli

prevaricatori. L' intelletto umano trovasi nell' infimo ordine d' infallibilità, ch' è un' infallibilità limitata a certi veri, defettibile in altri. Perocchè egli non è la verità, non vede la verità in fonte, ma la conosce solamente per mezzo di quella luce, che gli venne partecipata col lume stesso intellettuale, che illumina pienamente i primi veri, un po' meno i secondi, e sempre meno gli altri, quanto più si allontanano dai primi, dileguandosi ben presto, e lasciando in piena oscurità ed impenetrabili altri veri infiniti. Ma quanto ai primi veri gode anch'egli l'intelletto umano infallibilità, e certezza assoluta, perchè egli li vede per mezzo d' una luce, che non è luce stessa divina, ma una partecipazione similitudinaria della luce divina, che rappresenta i primi veri con tanta chiarezza ed evidenza, che costringe l' assenso.

Gl'Intuitisti, che vogliono per la vera certezza l' intuito immediato del vero nella sua fonte, accusano, che senza di esso qualunque altra certezza sia spuria e cieca. Ma come può essere spuria, se viene mediatamente sì, ma da quel vero medesimo di cui essi pretendono l' intuizioze ? come può esser cieca, se viene estorta da una piena evidenza ? Si è detto innanzi, che il mezzo di conoscere non è l' oggetto, che si conosce, ma quello, che fa conoscere l' oggetto,

che qui è il vero. Per mezzo, adunque di quella luce che fu a noi partecipata, l'intelletto si porta direttamente e immediatamente al vero. Si deve aggiungere anzi di più, che l'intuito solo, lungi dal poter dare certezza, non può dare neppure cognizione vera intellettiva, perchè se all'intuito non precede l'intellezione, non si sa, come si è già detto, che cosa s'intuisca, e niente s'intende.

L'esposta dottrina sulla certezza umana viene pienamente confermata dall'Angelico, il quale dice de'primi principî, che non solo è necessario che siano veri per sè stessi, ma è necessario anche, che siano conosciuti veri per sè medesimi, che nessuno può pensare il contrario, che non v'è in essi nessun'apparenza di falsità, che l'intelletto non può sfuggire dal dare l'assenso. — *Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit, ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri, quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contrarium eorum* —. Analyt. poster. l. 1, lec. 19. — *Invenitur aliquod verum, in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus, unde intellectus non potest subterfugere, quin illis assentiatur* —. In lib. Sent.

In quanto a' veri ulteriori, sopra di cui sono fondate le scienze, l'intelletto allora n'è certo, quando li deduce legittimamente da' primi veri,

in cui si contengono. — *Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia* —. S. Tom. De veritate q. 2, art. 1.

Quando poi l'intelletto non vede le conclusioni ne'primi veri, allora conchiudendo si espone a manifesto pericolo di errare.

Un vasto campo si apre quindi alla nostra mente per mezzo delle idee intelligibili a conoscere numero grande di verità in ogni genere di discipline, e non in quelle sole che tutte si raggirano intorno alle idee intelligibili, qualunque ne sia la loro origine, ma in quelle altresì che presuppongono idee d'altra natura e d'altra origine, e s'appoggiano come ad altro fondamento sulle verità contingenti. Perocchè presupposte tali idee ne cava l'intelletto verità senza numero almeno ipoteticamente necessarie, le quali fondate come sopra due fondamenti, sopra le idee intelligibili, e sopra le avventizie che sono tutte di natura sua rappresentative, saranno tutte anche oggettive. Così dalla forza di gravità, che consta non per le sole idee intelligibili, ma anche per l'esperienza, ne ricava il fisico, il moto accelerato nella discesa de' gravi.

Sebbene però si possa coll'aiuto delle sole

idee intelligibili conoscere un numero grande di verità necessarie, a tutte conoscerle non può arrivare un intelletto creato. Perocchè in 1.° luogo siccome le essenze sono infinite di numero, come si disse, e infinite volte infinite, così infinite, e infinite volte infinite sono anche le verità, delle quali molte, e molte secondo il grado di sua perfezione ne potrà conoscere un intelletto finito, ma tutte non mai. In 2.° luogo delle essenze anche già conosciute non è sempre facile il conoscere le proprietà. Qual cosa più chiara della essenza del circolo? eppure le proprietà del circolo tanti le ignorano, e nessuno le può conoscer tutte. Ove si vuol avvertire, che le proprietà, e gli attribnti delle essenze tante volte s'ignorano, in quanto sono proprietà ed attributi, non in quanto sono essenze essi medesimi. Tutti sanno, che cosa sia il composto, che cosa il semplice: ma non tutti conoscono, che sebbene i corpi sian composti, i loro elementi devono esser semplici. In 3.° luogo vi sono delle verità entitativamente soprannaturali, a cui non può arrivare mente alcuna finita, e che solo per divina rivelazione posson farsi conoscere, quali sono la Trinità, l'Incarnazione, ed altre non poche, delle quali sebbene siano note le essenze parziali, il loro nesso supera l'intelletto creato qualunque.

Fra le verità necessarie, fra quelle cioè che fluiscono dalle essenze, per conoscer le quali bastano le idee intelligibili, vi è l'esistenza di Dio, in quanto Essere supremo, perchè in Dio, come si disse, l'essere e l'esistere sono una sola e medesima cosa, e solo virtualmente, e nel concetto distinta in due. So bene che una tale dimostrazione non incontrerà il genio di tutti. Ma se le essenze tutte son necessarie, e queste vengono rappresentate dalle idee intelligibili, e se l'essenza divina richiede necessariamente l'esistenza, niente manca che dall'idea di Dio se n'inferisca l'esistenza. Veggasi quanto fu detto a tale proposito fin da principio. L'esistenza de' corpi ci si appalesa per mezzo del senso. Ma non è nè l'organo esteriore, nè la sensività interna, che ne conosca l'esistenza, ma l'intelletto, che nella rappresentazione sensibile *vede* la necessità ipotetica dell'esistenza de' corpi. E perchè dunque l'intelletto, il quale *vede* nell'idea dell'essenza divina la necessità assoluta che Dio esista, non potrà anche per questo solo conchiuderne l'esistenza? Sarebbe questa una dimostrazione dell'esistenza di Dio *a priori*. Perocchè sebbene niente possa essere prima di Dio, la di lui essenza però per concetto, e virtualmente è prima dell'esistenza. Le altre cose tutte fuori di Dio non

possono in tal maniera dimostrarsi, perchè la loro esistenza non è di ragione dell'essenza. Anzi per quello pure che risguarda Iddio, sebbene la dimostrazione tratta dall'idea di Dio si concedesse esser giusta e buona, l'esistenza di Dio sarebbe con questo argomento dimostrata solo in quanto ad Essere supremo e necessario: perchè a dimostrare l'esistenza di Dio, come creatore, conservatore, provvido, buono, giusto ecc., si richiede la cognizione di molte altre cose, la quale come si vedrà nell'articolo seguente, non dalle sole idee intelligibili scaturisce, ma da altri fonti ancora.

ART. V.

LE VERITÀ CONTINGENTI NON SI CONOSCONO PER LE SOLE IDEE INTELLIGIBILI, MA PER MEZZO DE' SENSI, DELLA COSCIENZA E DELL'AUTORITÀ.

Le verità contingenti risguardano la esistenza delle cose diverse da Dio, e le loro essenze fisiche, accidenti, modi, relazioni ecc., nelle quali cose tutte non trovasi assoluta necessità. Di qui apparisce subito chiaramente, ch'esse non possono conoscersi per mezzo delle idee intelligibili, le quali rappresentano le essenze metafisiche delle

cose, cioè quello che sono, e non che esistano, e in che maniera esistano, e neppure per mezzo di qualunque idee meramente rappresentative, le quali prescindono dalla esistenza delle cose. Le verità contingenti si chiamano comunemente *verità di fatto.* Devesi qui di passaggio avvertire, quanto miseramente siano ingannati ed ingannino coloro che anche nelle cose metafisiche gridano, che si deve stare unicamente alle *verità di fatto.* Perocchè sono più di gran lunga le verità necessarie, che le contingenti, e sebbene anche le verità contingenti possano conoscersi con certezza ed evidenza, e abbiano luogo non rare volte anche nelle cose metafisiche, ciò non ostante non possono nè nelle cose metafisiche, nè nelle cose fisiche sapersi, e trattarsi separatamente senza le idee e verità metafisiche.

Quello che non si fa manifesto per mezzo delle idee metafisiche, si fa manifesto per mezzo de' sensi, per mezzo della coscienza e per mezzo della autorità o fede, sia divina sia umana, le quali tre cose abbracciano tutte le verità contingenti.

E primieramente per mezzo de' sensi, o di altra cosa che ne faccia le veci. Il termine *senso* si adopera alle volte per significare la facoltà sensitiva dell' animo, e alle volte per significare l'organo corporeo. Percosso l'organo esteriore dal-

l' oggetto sensibile, se ne porta l' impressione all' animo, e formata in esso la idea impressa o imagine, ne risulta la sensazione, la quale abbraccia due cose, l' idea espressa intuitiva, e il giudizio dell' esistenza dell' oggetto, ovvero qualche cosa che equivale al giudizio. Perocchè posta la sensazione, tal sorge naturalmente nell' animo persuasione e certezza sull' esistenza dell' oggetto, che non si fa sentire ombra di sospetto in contrario. La quale persuasione e certezza sta ferma ed inalterabile a fronte di qualunque dubbio e formidine riflessa, che vogliasi muoverle contro. Ingannano bensì non rare volte i sensi nell' annunciare le distanze, le grandezze, le figure, i movimenti de' corpi, ma sono tanto veraci nell' annunziarne l' esistenza, e tale introducono nella mente certezza, che sforzo alcuno non basta a piantarvi un dubbio. Onde quelli che dicono di dubitarne, si rendon colpevoli di aperta menzogna.

Che sia veridica la testimonianza de' sensi nell' asserire l' esistenza de' corpi, lo soppongono contro gli Idealisti quanti hanno sano il cervello, e lo confermano ad ogni linea anche le sacre carte apertamente.

I canoni da seguirsi per giudicare sulla testimonianza de' sensi si veggano presso i Logici.

Dissi, che dalla sensazione ne nasce il giudizio sull' esistenza dell' oggetto, ovvero *qualche cosa che equivalga al giudizio.* Perocchè la certezza che ne siegue è un giudizio virtuale, ch' equivale al giudizio formale.

Dissi anche, che le verità contingenti vengono notificate da' sensi, o da altra cosa *che ne faccia le veci.* Il che si deve intendere rispetto alle sostanze intelligenti, che non sono congiunte ad organi corporali, come si è già in parte accennato e si spiegherà altrove più di proposito.

Dissi finalmente, che trasportata fino all'animo l'impressione prodotta sull' organo esteriore dall'oggetto si forma la sensazione e l'idea espressa, sopra di che due domande si possono fare. 1.ª Come può una sostanza incorporea, qual è l' anima, sentire un' impressione corporea? in quel modo, si risponde, col quale essa muove colla sua volontà il corpo e le membra del corpo, il capo, le mani, i piedi ecc. Perocchè e l' una e l'altra cosa stabilì con reciproca legge l'Autore delle due nature, spirituale l'una, materiale l'altra, che salva la natura, e proprietà di ciascheduna l'una agisca sull'altra. Del resto l'animo è passivo nel ricevere l' impressione, cioè l' idea impressa. 2.ª Se l' impressione ricevuta nell' organo, dall'organo si trasporta all'anima, fino a qual luogo

e punto si trasporta ? fino al cerebro, per istare co' metafisici odierni, e come sembrano indicare i nervi, che dalle estreme parti del corpo si prolungano fino al cerebro, e perciò fin dove essi si concentrano. Ma la sede dell' animo si deve essa collocare nel cerebro, o in qualche parte del medesimo, ovvero piuttosto in tutto il corpo ? La questione del fatto è più difficile a sciogliersi che la questione, per così dire, del diritto. Perocchè in quanto alla questione del diritto o della possibilità non è difficile il dimostrare, che la semplicità dell' animo non osta alla sua coesistenza in tutto il corpo. Perocchè se la somma semplicità, ch' è in Dio, non osta alla sua immensità, che è una estensione virtuale infinita, per cui Iddio riempie e cielo e terra, e fuori del cielo e della terra si estende fino all' infinito, giusta al detto di Salomone 3. Reg, 8, 27, — *Si enim caelum et caeli caelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi — ?* e giusta il detto di Giobbe Iob. 11, 8. — *Excelsior caelo est, et quid facis, profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura ejus, et latior mari* —, neppure la semplicità dell' animo può impedire la sua diffusione e coesistenza ad un orbe infinitamente più piccolo, qual è il suo corpo. Anzi è necessario, che l' animo nel suo corpo occupi

qualche parte di spazio, occupi, io diceva, non respingendo per impenetrabilità altre cose, siano spirito, siano corpo, ma ad essa coesistendo. Perocchè per picciolo che sia lo spazio, che gli venga assegnato, sarà sempre divisibile in parti per grandezza infinitesime, ma per numero infinite: perchè il punto matematico indivisibile, a cui vorrebbero ridurre la sede dell' animo, è una cosa non attuale, nè determinabile. Ora un numero infinito di parti infinitesime costituisce un tutto non infinitesimo, ma finito. È dunque necessario, che l' animo, sebben semplice, occupi nel corpo, a cui è congiunto, una parte finita di spazio. Che se non osta la semplicità dell' animo ad occupare una parte finita di spazio nel corpo, a cui è congiunto, ne siegue, che neppure possa ostare a che egli occupi una parte piccola o grande, e perciò che inesista a tutto il corpo.

E poi non è vero che tutti i nervi abbiano la loro origine nel cerebro, perchè si ha dai fisici, che molti l' hanno in altra parte, come nella midolla spinale. Onde se per sentire fa bisogno che l' animo si trovi dove hanno origine i nervi, che sono il principio del moto e del senso, fa di bisogno altresì ch' egli si trovi oltre il cerebro in altre parti ancora. Davantaggio dato pure che i nervi tutti convenissero nel cerebro,

non potranno mai convenire in un punto solo senza compenetrarsi, il che è contrario alle leggi note di fisica. Insegnano di fatto i fisici, che i nervi altri fan capo al cerebro propriamente detto, altri al cervelletto, altri alla midolla allungata ecc. Sarà dunque necessario che l'animo si trovi presente in più luoghi del cerebro. Più ancora: data altresì che una sola molecola sia la fonte e l'origine de' nervi tutti, per quanto piccola si voglia essa supporre, dovrà sempre avere una qualche estensione, perchè il punto matematico e indivisibile non può essere cosa determinata. In tutte le maniere adunque, anche secondo il placito di quelli, che per difendere la semplicità dell'animo ne vogliono fissare il domicilio in qualche parte o punto del cerebro, ne viene, che gli si deve assegnare per sua dimora qualche parte finita di spazio, il che non ripugna alla sua semplicità. Ed è perciò da ritenersi, che non ripugnerebbe l'essere anche diffuso in tutto il corpo.

Se non che le ragioni, che dimostrano la possibilità della coesistenza dell'animo in tutto il corpo, ne conchiudono con molta verosimiglianza anche il fatto. Perocchè non si vede una ragione, per cui dovendo l'animo ritrovarsi presente in molte parti del suo corpo non lo debba essere in tutte. San Tommaso ne adduce una

ragione, ed è, che essendo l'anima forma sostanziale del corpo, lo debba essere anche di tutte le sue parti.

Siami ora lecito al presentarsi dell'occasione l'aggiungere alcune cose. Se salva la sua semplicità può l' anima occupare una parte finita di spazio, lo potranno fare egualmente sebbene semplici le parti elementari, ossia le monadi, che compongono i corpi. Anzi secondo le cose già dette la dovranno occupare per necessità, perchè il punto indivisibile non è assegnabile, nè determinato. Se le monadi, di cui son composti i corpi, possono occupare una parte continua di spazio, potranno occuparne anche delle parti discrete e scongiunte le une dalle altre: perchè pari ne è la ragione, nè vi si scorge contraddizione. Si ricava di qui, che non ripugna all' Onnipotenza divina la *bilocazione*, che si sa dalla storia aver avuto luogo in alcuni Santi. Se non ripugna la bilocazione, non può ripugnare la *trilocazione*, la *quadrilocazione*, la *infiniti-locazione*. Il che può servire a difendere la possibilità della presenza reale di N. S. Gesù Cristo nella Eucaristia tanto per le singole specie consacrate, quanto per le singole parti di ciascheduna. Perocchè non ripugna, secondo le esposte dottrine, che il Sacratissimo Corpo e Sangue di N. S. G. C. coesista a luoghi infiniti,

siccome pure non ripugna, che la distanza delle molecole, che lo compongono, si diminuisca all' infinito, conservando sempre il medesimo ordine loro e proporzione, il che nessuno negherà solo che abbia salutate appena le cose fisiche e matematiche. Le quali cose si vollero qui notare non perchè la fede nostra s' appoggi ad umani insegnamenti, ma per vendicarla dai cavilli dei sofisti ed eretici. Del resto si deve tenere quale assioma il più sicuro, che dove consta della divina rivelazione, tutte le difficoltà, fossero pure inestricabili, altro non possono essere che sofismi, perchè verità a verità non può esser contraria. È allora poi certa la divina rivelazione, quando ci viene proposta dalla Chiesa Cattolica, colonna e firmamento della verità. Vi sono innumerabili misteri anche nelle cose naturali, che sorpassano il nostro intendimento, di cui pure non si può dubitare. — *Demus Deum aliquod posse, quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus ratio facti est potentia facientis* —. S. Agost. Ep. ad Volusionum. Ma ritorniamo a noi.

Le verità contingenti si conoscono in 2.° luogo per mezzo della *coscienza*, per la quale il conoscente è consapevole a sè stesso di sè, di sue sensazioni e volizioni. Delle quali cose tutte ciascuno è talmente consapevole a sè stesso, e

certo che non può dubitarne neppur volendo. Onde l'Apostolo ai Romani 9, 1. — *Veritatem dico in Cristo, non mentior, testimonium mihi perhibente* coscientia *mea in Spiritu Sancto, quoniam tristitia mihi magna est, et continuus dolor cordi meo* —, e lo stesso Apostolo a que' di Corinto 1, ad Cor. 2, 11. — *Quis hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est* — ?

La coscienza chiamano ora intimo senso, e ben a ragione, come pare. Ma fa meraviglia non poca, come que' medesimi che la coscienza chiamano intimo senso, insegnino poi, che l'animo argomenti la coscienza di sè stesso da più sensazioni comparate fra loro. Se la coscienza è un sentimento, aver si deve immediatamente col sentire e non coll'argomentare.

Le verità contingenti si conoscono in 3.° luogo coll'autorità o fede divina e umana. Colla fede ed autorità, io diceva; non che le verità necessarie non possano esse pure coll'autorità certificarsi; perocchè vi sono moltissime verità necessarie, che sono dalla fede specialmente divina cerziorate, ma perchè innumerabili verità contingenti non possono altrimenti conoscersi, che per mezzo dell'autorità. L'autorità o fede divina è per tutti i titoli perfettissima, e produce una certezza che,

per parte sua supera la stessa certezza metafisica. L' autorità e fede umana è dotata essa pure bene spesso di tanta evidenza, che equivale alla certezza metafisica. Che Iddio poi abbia veramente parlato prima per mezzo de' Profeti, e poi per mezzo dello stesso Verbo incarnato, secondo quelle solenni parole dell' Apostolo Ep. ad Hebr. 1, 1. — *Multifariam, multisque modis olim Deus loquens Patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio, quem constituit haeredem universorum, per quem fecit et saecula* —, è cosa sfolgorante di tanta luce, che delle testimonianze divine, disse il Profeta reale, che sono diventate eccessivamente credibili. — *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis* —. Ps. 92, 5, e che per questo Cristo Signore chiamò inescusabili coloro che non credono, — *Si non venissem, et locutus fuissem eis, peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo* —. Io: 15, 22. Ma in una cosa di tanta e somma importanza, e da cui dipendono le nostre sorti eterne, si veggano i Teologi. Per quello poi che spetta alla fede umana, avere esistito l' Impero Romano, imperare ora nelle Gallie il terzo Napoleone, essere il Nono Pio Pontefice in Roma ecc. ecc., chi non vede che sono verità tanto certe, come un assioma qualunque, che due e due fan quattro ecc. Ma

stabilire i canoni per dare nelle diverse circostanze il giusto valore all' umana autorità, s' aspetta a' Logici.

Le suesposte Dottrine combattono lo Scetticismo, che dubita di tutto, l' Idealismo, che riducendo le nostre cognizioni a semplici idee, ovvero ad esseri ideali, toglie loro la realtà oggettiva, ed il Soggettivismo, che tutto restringe nel solo soggetto pensante. Perocchè si è veduto, che le idee e sensibili e soprassensibili sono tutte oggettive, e che per mezzo di esse si possono formare enunciazioni senza numero, e conoscere altrettante verità necessarie e contingenti con piena evidenza e certezza assoluta.

Le stesse dottrine valgono pure a distruggere que' due recenti sistemi inventati dall' Abate La Mennais e dal Bonald, chiamati il Lammenismo ed il Tradizionalismo.

Stabilisce il Lammenismo, che la ragione è impotente per sè sola a conoscere il menomo vero, anche la propria esistenza, e che l' unico criterio della certezza si è l' autorità del genere umano, il senso comune e universale di tutti gli uomini. Che la ragione anche da sola possa conoscere molti veri senza consultare il genere umano, è cosa ben chiara. È forse necessario ad esser certi, che due e due fan quattro, che il

tutto è maggiore di ciascuna sua parte che noi pensiamo e ragioniamo, che ogni giorno il Sole nasce e tramonta, che il fuoco riscalda, è forse necessario il consultar prima se tutti gli uomini la pensano così? non se ne tiene ciascuno ben certo e sicuro, parte per l'evidenza de' primi principi, parte per testimonio della propria coscienza, e parte per testimonio de' sensi senz'altro amminicolo? Che se tutto questo non bastasse a togliere dalla nostra mente ogni dubbio, non basterebbe neppure il criterio suggerito dal Lamennismo, perchè la privata ragione, supposta per sè stessa fallibile, non potrebbe esser mai certa sull'esistenza del senso universale del genere umano. E poi chi sarebbe mai capace di scorrere tutti gli angoli della terra, e far passare tutte le generazioni per sapere come la pensassero gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi sopra tutti e singoli i veri, che risguardano specialmente l'ordine sociale, la morale, la religione? e quand'anche bastasse la maggioranza dell'uman genere, quanto pochi sarebber quelli che avessero tempo e capacità e voglia di fare sì lunghe indagini? e quand'anche non fosse questo impossibile, quanto tempo di nostra vita si dovrebbe dimorare nel più desolante scetticismo? È falso altresì che si possa trovare l'uman genere concorde anche nei

punti più essenziali, ne' quali è sempre stato diviso in tante sette e in opinioni le più contradditorie. E se in qualche cosa conviene l'uman genere, vi conviene per l'evidenza di quel tal vero, evidenza, la quale senza consultar l'uman genere è capace d'appagare da sola anche la ragione individuale di ciascheduno.

Fin qui il Lamennismo sarebbe un falso sistema, ma non gran fatto pernicioso. Ma perniciosissima si è l'estensione che gli dà l'autore, e l'apoteosi che fa della ragione universale e individuale. Egli estende il criterio della ragione universale siccome alle instituzioni della civile società, così al magistero della Chiesa. — *La società politica*, egli dice nel suo Saggio sull'indifferenza in materia di religione, Tom. 2. c. 20., *attesta le verità contingenti, ovvero i fatti su'quali essa riposa; le sue instituzioni, le sue leggi e la sua testimonianza, espressione della ragion generale, è certa. La società spirituale attesta le verità immutabili, sulle quali essa riposa; i suoi dommi, i suoi precetti e la sua testimonianza, espressione della ragion naturale, è certa* —. Con che egli sostituisce l'autorità del genere umano all'autorità divina, e commuta la fede divina con una fede puramente umana. E perchè il criterio sia supremo ed infallibile, attribuisce all'autorità del genere umano

l'infallibilità divina. Anzi perchè la massa del genere umano risulta dall'unione de' siugoli individui, oltre il divinizzare la ragione comune, divinizza pur anche la ragione privata. — *La nostra ragione*, egli dice, *è la ragione di Dio*, *la nostra parola non è che la sua stessa* —, accennando ad un pretto panteismo umanitario.

Sostiene il Tradizionalismo, che senza l'ammaestramento esteriore ed una speciale rivelazione, non si possono avere nozioni e cognizioni astratte, quelle almeno che risguardano la morale e la religione; ma è certo che si possono anche colla sola ragione scoprire verità non solo nel giro delle cose sensibili, ma anche delle soprassensibili, per esempio, l'esistenza di Dio, e molti de' suoi attributi, la spiritualità, libertà, immortalità dell'anima, ed altre molte, le quali perchè anche rivelate si devono creder per fede, e si possono tener per scienza. Onde l'Angelico. S. 1. 1 ad 2. — *Nihil prohibet de eisdem, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis* —.

PARTE SECONDA

ORIGINE DELLE IDEE

Si divisero fin da principio le idee in oggettive e soggettive. Delle idee oggettive, che sono le essenze tipiche delle cose, non havvi origine, seppure non vogliasi dire origine loro la essenza divina: ma questo si direbbe impropriamente, perchè non procedono dalla essenza divina, ma sono la stessa essenza divina in quanto esemplare di tutto il creato. Ora l'essenza divina non ha origine, che anzi è origin di tutto *Universorum principium*, come dice il Concilio Lateranese IV. cap. 2., e non riconosce la sua ragione che in sè medesima; perchè se essa procedesse da qualche altra cosa, non quella, ma questa sarebbe l'essenza divina, e neppur questa la sarebbe, s'ella pure procedesse, e così fino all'infinito. Se dunque le essenze tipiche si contengono nell'essenza divina, neppur quelle hanno origine, ma sono da sè. Con che non si vengono a porre più essenze esistenti da sè, ma una sola, che le comprende tutte. Sarebbe dunque un assurdo il cercare l'origine

siccome delle essenze tipiche ed eminenziali delle cose, così delle idee oggettive delle medesime. La questione si riduce pertanto a cercare l'origine delle idee soggettive. E perchè l'assunto della Dissertazione egli è di cercare l'origine delle idee in genere, e perciò non nell'uomo solamente, così per soddisfare a tale assunto, si ha a ricercare l'origine delle idee soggettive in Dio, negli Angeli, nell'uomo. Perchè poi oltre le idee intelligibili che trovansi in Dio, negli Angeli e nell'uomo, vi sono nell'uomo e ne'bruti delle idee d'ordine inferiore, di queste pur deve rintracciarsi l'origine.

ART. I.

ORIGINE DELLE IDEE SOGGETTIVE IN DIO

§ 1. *Origine impropriamente detta.*

Le idee oggettive, che sono le essenze prototipiche ed intelligibili delle cose, e che non hanno, secondo il già detto, origine alcuna, in Dio sono anche soggettive, perchè sono in Lui, e nella sua essenza. Non è così negli intelletti creati, fuori

de' quali, siccome esiste l'essenza divina, così pure esistono fuori da ogni intelletto creato le essenze metafisiche delle cose, e perciò anche le idee oggettive, onde a poterle conoscer son necessarie negli intelletti creati le *specie impresse*, che rappresentino le essenze e ne facciano le veci. Se le idee pertanto si divisero in due *impresse ed espresse*, questo si fece in ordine agli intelletti creati, e non in ordine a Dio, a cui ripugnano le idee impresse per due ragioni, perchè niente può imprimere in Dio, e perchè non le similitudini delle essenze, ma le essenze stesse prototipiche ed ideali in sè contiene. Delle sole adunque idee o specie *espresse* rimane in quanto a Dio il cercarne l'origine.

E quando si dice origine, non s'intende una origine propriamente e strettamente detta, perchè *origine* è lo stesso che *processione*, la quale in senso proprio e rigoroso trovasi solo nelle Persone divine, nel Figliuolo, che procede dal Padre, e nello Spirito Santo, che come da unico principio procede dal Padre e dal Figliuolo. Qualunque altra origine o processione si prende in senso lato ed improprio, come l'origine degli attributi divini dalla sua essenza e quella degl'atti dalle facoltà intellettiva e volitiva. Ragione di tal differenza si è, perchè il Figliuolo procede dal Padre, come

persona da Lui realmente distinta, e lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figliuolo, come persona dall' uno e dall' altro distinta realmente. Al contrario gli attributi procedono dall' essenza, e gli atti dalle facoltà, come da esse virtualmente non realmente distinti. Imperocchè Iddio è un essere semplicissimo, e tutto in Dio è una sola e medesima cosa, secondo l' assioma teologico, dove non s' incontra opposizione di relazione.

In Dio e negli Angeli non v' ha altra denominazione di facoltà conoscitiva che l' intelletto. Nell' uomo all' opposto vi ha oltre l' intelletto un' altra facoltà conoscitiva, che chiamasi *senso.* Avrà dunque l' uomo qualche facoltà conoscitiva, che non abbiano Iddio e gli Angeli? no certamente. Perchè è bensì vero che le facoltà conoscitive in Dio e negli Angeli vengon tutte sotto il nome d'*intelletto,* ma l' intelletto di Dio, perchè superiore infinitamente a quello dell' uomo, e l' intelletto angelico perchè di gran lunga superiore all' umano, percepiscono tutto ciò che l' uomo percepisce coll' intelletto e col senso. Onde l' intelletto divino ed angelico equivale all' intelletto e senso, e l' intendere di Dio e dell' Angelo equivale e supera l' intendere e sentire dell' uomo. Anzi perchè nell' uomo oltre l' intelletto e il senso vi ha anche la facoltà e l' atto, per cui è consa-

pevole a sè stesso di sè, di sue intellezioni, sensazioni e volizioni, facoltà ed atto, che chiamasi coscienza ed intimo senso, questo pure convien ammettere nell' intelletto divino ed angelico. Onde l' intelletto divino ed angelico equivale anche solo a tre facoltà, intelletto, senso e coscienza, e ai singoli atti di ciascheduna. Perchè poi la visione è l'atto del senso più nobile e più rappresentativo, così l' intelletto divino ed angelico si può partire in tre atti, intelligenza, visione, coscienza, ai quali si possono facilmente ridurre tutti gli altri.

Si premette come cosa che non abbia bisogno di prove, che Iddio conosce tutto il conoscibile nel modo il più perfetto ed assoluto: perocchè non è del nostro instituto il dare un trattato teologico, e provare tutto ciò che risguarda Iddio, con argomenti tolti dalla ragione o dalla rivelazione.

§ 2. *Intellezione in Dio.*

Il primo atto adunque dell' intelletto divino è la semplice intelligenza o intellezione, la quale, come fu detto innanzi, è il conoscere l' essenza delle cose, ovvero conoscere una cosa per mezzo della sua essenza, la qual cognizione è l' idea intelligibile espressa della cosa medesima. L'essen-

za divina è il primo conoscibile ed intelligibile, la fonte anche di tutti i conoscibili ed intelligibili. Perocchè fu già dimostrato che tutte le essenze metafisiche o tipiche si uniscono e concentrano nell' essenza divina. Conoscendo adunque Iddio la sua essenza, acquista in primo luogo l'idea di sè come essere supremo intelligibile. Perocchè l'idea *espressa*, di cui ora parliamo, è l'imagine che della cosa conosciuta si forma nella mente del conoscente. Ora coll' intendere che fa Iddio la sua essenza, si forma nella di Lui mente l'imagine della sua essenza medesima, la quale è l'idea dell'essere supremo intelligibile. E perchè Iddio non solo conosce l'essenza sua, ma la comprende altresì, vale a dire la conosce interamente e perfettamente in tutta la sua conoscibilità, perciò l'idea, che si produce in Dio dalla cognizione di sua essenza, è un'idea chiara, distinta, adequata, infinita, un' idea diretta ed equivalentemente anche riflessa, perchè l'intellezione divina è bensì un atto uno e semplice, ma durevole e permanente, e perciò equivalentemente ripetuto e multiplo.

L' essenza divina equivale ad essenze semplici infinite; perocchè l'essenza divina in quanto è imitabile fuori di sè, è la ragione, ossia l'essenza tipica di un altro essere. Perciò conoscendo Iddio

coll' intelligenza semplice l' essenza sua, conosce colla stessa semplice intelligenza tutte le essenze semplici, formandosi in tal maniera tutte le idee semplici, e queste anche chiare e distinte, come è evidente.

Ora intendendo Iddio le essenze semplici, intende anche la loro unibilità, la quale è una relazione intrinseca e necessaria di un' essenza inverso l'altra. Conosciuta la quale unibilità, se ne fa necessariamente nell' intelletto divino la loro unione e sintesi, da cui nasce l' idea complessa, astratta. Ripetuta poi questa sintesi la seconda, la terza, infinite volte, non per atti distinti o separati, ma per un atto solo ed unico equivalente ad atti infiniti, si producono nell' intelletto divino idee sempre e sempre più complesse. Così l' unibilità della essenza di *razionabilità* coll' essenza di *animalità* conosciuta dall' intelletto divino gli dà l' idea complessa dell' *umanità*. Le idee adunque complesse delle infinite essenze si formano in Dio per mezzo della semplice intelligenza e di una sintesi intellettuale necessaria.

Intese le essenze degli esseri, sono gli esseri stessi intesi. Perocchè intesa l' essenza di un essere, s'intende con questo che cosa egli sia. Intesi gli esseri, intende Iddio anche le loro mutue relazioni, attributi ecc., con che Egli concepisce

infiniti sistemi mondiali, de' quali uno è quello che al principio de' tempi cavò dal nulla, di cui nel Genesi I. 1. *In principio creavit Deus caelum et terram.*

Pensa il Rosmini che col suo intelletto Iddio conosce formalmente e distintamente fra gli esseri possibili que' soli ch' Egli stabilì di creare, e gli altri lasciati nella mera loro possibilità che sono infiniti, gli conosca solo virtualmente, limitando in questa maniera coll' atto suo di creare la sua intellezione, indotto da questa ragione, che il numero infinito implica contraddizione. Ragione che nulla conchiude. Perocchè ripugna bensì che tutti i possibili vengono all' esistenza, ma non ripugna che tutti siano conosciuti da una mente pur essa infinita, perchè se sono, sono anche conoscibili. E perciò si deve ritenere che Iddio conosca ad uno ad uno tutti gli Angeli possibili, sebbene infiniti di numero, tutti gli uomini possibili, tutte le piante possibili ecc. Conoscendo Egli appieno e distintamente tutti i gradi del suo essere, ne viene ch' Egli conosca distintamente ogni loro attitudine ad essere imitati al di fuori. Nella sentenza del chiarissimo Autore converrebbe, che siccome è libera in Dio la creazione, fosse libero a Lui anche il conoscere i possibili, e che conoscendoli distintamente solo in forza del decreto

di creazione, prima di tale decreto non conoscesse distintamente neppure que' possibili che volle creare, e finalmente se nulla avesse stabilito di creare, nessun possibile avrebbe conosciuto distintamente. Eppure si ha nell'Ecclesiastico. — *Domino Deo antequam crearentur, omnia sunt cognita* —. Eccl. 23, 29.

§ 3. *Visione in Dio, che si chiama dai Teologi anche scienza di visione.*

Ogni cognizione è anche visione, perchè ogni cognizione manifesta sempre, e fa conoscere qualche cosa: e perciò anche l'intellezione è una vera visione: ma essa differisce in questo dalla visione, di cui ora si vuol ragionare, che nella intellezione conoscendo l'essenza di una cosa, si vede che cosa ella sia, colla visione si vede la cosa stessa. Coll'intellezione adunque Iddio conoscendo la sua essenza Egli vede che cosa Egli è. Ma dove vede e dove conosce? non in altro che nella sua stessa essenza, perchè l'essenza divina è il primo conoscibile, e perciò non vi può essere altro mezzo di poter conoscere. Dunque l'occhio della divina mente si porta immediatamente sulla sua essenza, e perciò non solo la conosce, ma la

vede ed intuisce. Non è così dell' intelletto creato. Conosce anch' egli le essenze, e le vede, ma non nell' essenza divina, perchè essa è a lui invisibile ed incomprensibile, ma nella rappresentazione che si forma davanti all'occhio suo in forza delle idee impresse, che rappresentano l' essenza divina e ne fanno le veci, come si è già accennato e si spiegherà altrove più diffusamente.

L' essere metafisico ed intelligibile in Dio è la stessa cosa che il suo essere fisico, reale, attuale, esistente, perchè in Dio l' astratto ed il concreto sono la stessa cosa. Nel vedere adunque ed intuire la sua essenza, vede Iddio ed intuisce sè stesso. Perocchè per la visione ed intuizione non si ricerca che altri sia il veggente, ed altro la cosa veduta, ma basta la visibilità nell'oggetto, la forza visiva, ch' è l' occhio, nel veggente è il lume che illumina l' oggetto. L' oggetto è l' essenza divina, il lume è l' intelletto divino in quanto è l' intellezione delle essenze, l' occhio è la forza visiva, ossia l' intelletto stesso divino in quanto è atto a vedere non le essenze, ma le cose stesse. Per mezzo di questa visione e intuizione di sè, acquista Iddio l' idea di sè come Essere supremo esistente, ossia l' idea di sè colla certezza di sua esistenza. Nella qual visione tante cose vi sono che la diversificano dalla visione degli intelletti

creati; che si fa senza specie e senza azione della cosa veduta sul veggente, che non solo la cosa veduta è lo stesso veggente, ma anche che l' atto del veggente non è atto accidentale e transeunte, ma un atto sussistente, lo stesso veggente, e la stessa cosa veduta, perchè in Dio per la somma ed infinita di Lui semplicità tutto è una sola e medesima cosa, come fu già notato, dove non interviene opposizione di relazione. Appositamente l'Angelico S. 1, 14, 5 — *In Deo intellectus intelligens et id quod intelligitur et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem* —.

Dal che ne siegue, che Iddio è per natura e per sè stesso beato. Perocchè la beatitudine consiste nel possedimento del sommo bene, che si ottiene per mezzo dell' intelletto, il quale trae poi seco la volontà, e l' appaga interamente. Se i Beati in cielo sono per questo beati, perchè per mezzo del lume della gloria veggono Iddio, ch'è il sommo bene, a faccia a faccia, Egli beatissimo, ch'è lo stesso sommo bene e la stessa sua felicità.

Per mezzo dell' intuizione di sua essenza, che è il cumulo di tutte le essenze, intuisce Iddio le essenze tipiche di tutti gli esseri, che sono anch' essi, come le essenze, infinite volte infiniti.

Gli esseri, altri sono meramente possibili,

che non esisteranno giammai, altri futuri, che oltre la possibilità o hanno avuto o hanno o avranno esistenza, ed altri futuribili, come dicon le scuole, ossia futuri condizionati, che esisterebbero poste le tali e tali condizioni, ma non esisteranno, perchè non esisteranno le condizioni. Gli esseri del primo genere, che hanno l'essere solo o possibilità, e non l'esistenza, Iddio gli intuisce con una visione ideale intuendo la sua essenza. È chiaro dalle cose già dette. Iddio adunque intuendo l'essenza sua intuisce e vede individui infiniti sotto qualunque specie, uomini infiniti, piante infinite, stelle infinite, quantunque non siano mai per esistere, e li vede e gl'intuisce veramente come individui, e secondo la differenza numerica, per la quale si distinguono gli uni dagli altri. Gli enti del secondo genere, che hanno l'essere e l'esistere, gli vede Iddio nella sua essenza, non in quanto hanno l'esistere, ma in quanto hanno l'essere: perocchè in questo si pareggiano ai primi. Le cose in fatti che Iddio creò, le conosceva prima di crearle. Onde l'Apostolo ad Rom. 4, 17 disse di Dio, — *Vocat ea quae non sunt tamquam ea, quae sunt* —.

In che maniera poi le cose che in qualche tempo esistono o esisteranno, le intuisce Iddio, in quanto hanno o sono per avere l'esistenza? in

altri termini in qual maniera le vede esistenti? Si dividono in diverse opinioni i Teologi. Altri pensano che Iddio le vegga nella sua essenza precisamente, facendo l'essenza divina come uno specchio limpidissimo, in cui vengano rappresentate le cose tutte, e quelle che hanno l'essere e quelle che hanno l'esistere; onde l'intelletto divino, ch'è d'efficacia infinita, intuendo la sua essenza v'intuisce l'esistenze tutte che vi sono rappresentate. Ma sta contro di essi, che la divina essenza contiene le essenze tutte e non le esistenze, le quali dipendono dalla volontà divina, e perciò ella può ben far conoscere i possibili, ma non gli esistenti, nè gli esistenti assoluti, nè gli esistenti condizionati o futuribili. Nè è vero, propriamente parlando, che la divina essenza possa dirsi uno specchio, in cui risultino le imagini delle cose create, perchè le cose create non possono agire sull'essenza divina: ma specchio sono piuttosto le cose create, in cui risultano le perfezioni dell'essenza divina conforme al detto dell'Apostolo I. Cor. 13, 12. — *Videmus nunc per speculum in aenigmate* —, e come lo dichiara espressamente l'Angelico 2.ª, 2.ªᵉ 173, 1. — *Hujusmodi similitudines divino lumine illustratae magis habent rationem speculi, quam Dei essentia. Nam in speculo resultant species ab aliis rebus,*

quod non potest dici de Deo —. Perocchè Iddio non è imagine delle creature, ma le creature sono imagin di Dio, o più veramente ad imagin di Dio, perchè la vera e perfetta imagin di Dio è il Figliuol suo Unigenito. In quel senso solamente la essenza divina si potrebbe dire uno specchio, in quanto che siccome lo specchio riflette le imagini delle cose, così l'essenza divina non riflette, ma dà le imagini delle cose, come idea archetipa ed esemplare di tutto, e le rappresenta all'intelletto divino. Nel qual senso disse il Poeta:

— Perchè io la veggio nel verace speglio,
Che fa di sè pareglio alle altre cose,
E nulla face lui di sè pareglio. —

Dante Paradiso, Canto 26, 106.

Ora l'essenza divina non potendo dare quello che non contiene, e contenendo solo le essenze e non le esistenze, le quali dipendono dalla volontà divina, quelle e non queste può rappresentare al divino intelletto.

Altri Teologi per questo non dalla sola essenza divina fanno venire la scienza di visione, che ha Iddio delle cose esistenti, ma anche da un decreto di sua volontà. Neppur questa spiegazione può soddisfare. Perocchè la volontà, colla

quale Iddio decreta la esistenza d'una cosa, gli porterà bensì la scienza dell'esistenza di quella cosa e la visione ideale della medesima, ma non la visione reale, perchè vedrebbe le cose non in sè stesse, ma le vedrebbe in un decreto, vedrebbe l'effetto non in sè, ma nella sua causa. Eppure si deve ammettere in ogni modo, che Iddio abbia non solo la scienza delle cose esistenti, ma una vera e reale visione delle medesime, perchè in realtà esse sono visibili. Se si veggon da noi le cose esistenti, molto più si devon vedere da Dio. Il di lûi occhio, come la di lui parola, al dire dell'Apostolo, è più penetrante d'una spada ben affilata da ambe le parti, ed arriva fino al midollo del cuore a discoprirvi i pensieri e le intenzioni più recondite, e non v'ha creatura alcuna invisibile al suo cospetto, e tutto è nudo ed aperto agli occhi suoi. Onde egli vede tutti gli esseri esistenti non solo, ma tutti i loro atti sì necessarî che volontarî e liberi. — *Vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti: et pertingens usque ad divisionem animae, ac spiritus, compagum quoque, ac medullarum et discretor cogitationum et intentionum cordis. Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus: omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus* —, ad Hebr. 4, 12. Onde creata la luce, dice il sacro

testo della Genesi 1, 4. — *Vidit Deus lucem, quod esset bona* — e compiuta la creazione, dice ib. 1, 31. — *Viditque Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona* —.

Che se le cose esistenti, in quanto esistenti non vede Iddio nella sua essenza, e neppure nel decreto di sua volontà, altro non resta se non che Egli le vegga in sè medesime. Perocchè per la visione non è necessario che la cosa agisca sul veggente. Così Iddio vede ed intuisce la sua essenza, la quale non agisce inverso lui. Così l'Angelo vede sè stesso e gli altri Angeli ed i corpi, i quali non agiscono sopra di lui. A quel modo pertanto, col quale la volontà di Dio, perchè efficacissima, senz' alcun mezzo muove e spinge ogni cosa, così il suo intelletto perchè perspicacissimo tutto senz' alcun mezzo penetra, vede ed intuisce.

Nè questo induce mutazione alcuna nell' intelletto divino. Perocchè quello che vede ora Iddio, lo vide *ab aeterno*, e la differenza di tempo si riferisce alle cose esistenti, non alla visione divina. Nella questione agitata da' Teologi, se Iddio le cose che sono per noi passate o per noi future, Egli le vegga per sè presenti, vi ha bensì disparere: ma pure pare da tenersi per indubitato, che tutto e passato e futuro sia sempre a Dio

presente. L'eternità abbraccia tutti i tempi, e perciò tutti i tempi e passati e futuri sono tutti e sempre all'eternità presenti. Se dunque l'eternità avesse occhi, tutto ella vedrebbe presente. Ma sta di fatto, che Dio è eterno ed è la stessa eternità. Tutte adunque le cose sono a Dio presenti, e tutte da lui come realmente presenti sono vedute ed intuite. — *Cum intelligere Dei*, così l'Angelico 1, 14, 9, *quod est ejus esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia, quae sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi praesentialiter* — e ripete lo stesso 2.^{ae}, 2.^{ae}, 173, 1, che Dio — *in sua aeternitate omnia praesentialiter videt* —. Il che però non proibisce che il divino intuito rispettivamente al passato si possa dire *memoria*, e rispettivamente al futuro *prescienza*.

Dalle cose dette ne siegue, che i possibili sono da Dio veduti in due maniere nella sua essenza, come in loro esemplare, ed in sè stessi, come esseri ideali, e che gli esistenti sono da Dio veduti in tre maniere, nella sua essenza, in sè stessi come esseri ideali, perchè in questo si parificano ai primi, ed in sè stessi come esseri esistenti con una visione reale.

Ma i futuribili, cioè i futuri condizionati, in

che maniera li vede Iddio? I futuribili altri sono esseri sussistenti, ed altri atti necessarî o liberi degli esseri. Se il mondo durasse cento anni più di quello che deve durare secondo il decreto di Dio, quale sarebbe il numero degli uomini, che nascerebbero e morrebbero in que' cento anni? Questi sono esseri sussistenti non futuri, ma futuribili sotto una condizione, posto il decreto di Dio, impossibile. Se l'uomo campasse mille anni, avverserebbe anche dopo aver vissuto mille anni la morte. Ecco un atto futuribile necessario, l'avversione alla morte anche dopo mille anni di vita. Sopra questi futuribili siano esseri sussistenti, siano atti necessarî degli esseri non cade difficoltà, perchè questi Iddio li conosce parte per la scienza di semplice intelligenza, parte per legge da Lui posta sulla propagazione del genere umano e sull'avversione dell'uomo alla propria dissoluzione. Il che gli basta a poterli vedere con una visione non reale, perchè non sono giammai per esistere, ma ideale.

La difficoltà cade sugli atti liberi, perchè il libero arbitrio richiede che la volontà sia padrona degli atti suoi, e che possa siccome volere una cosa, così non volerla. Onde pare ch' essa non possa fondare una cognizione certa di ciò, a che vorrà poi determinarsi. Eppure è certissimo,

che anche questi atti futuribili Iddio li conosce, perchè altrimenti egli non sarebbe onnisciente. Anche fra di noi si conoscono tanti di questi futuribili. Se il tale avesse avuto una buona educazione, non sarebbe diventato malvagio. Se si punissero i piccoli falli, s' impedirebbero i maggiori. Se si fosse fuggita l' occasione, non si sarebbe caduti. Questi futuribili noi per l'ordinario li conosciamo con sola probabilità: ma Iddio tutto conosce con assoluta certezza, perchè la sua scienza è perfetta in ogni genere ed infinita. A spiegare la scienza assoluta in Dio de' futuribili liberi ricorrono alcuni ad una scienza, che chiamano *media*, perchè partecipa un po' della scienza di semplice intelligenza e un po' di quella di visione, ovvero *condizionata*, perchè versa sui futuri condizionati. Si chiami pure media o condizionata la scienza de' futuribili; ma se questa scienza non pone qualche cosa dalla parte di Dio sui futuribili stessi, essa non toglie la difficoltà, perchè la volontà libera è sempre per sè sola indifferente, indifferente bensì d'indifferenza attiva, ma indifferente a porre, e non porre l' azione.

Di queste due proposizioni, dicono gli avversari. — Pietro farà la tal cosa — Pietro non farà la tal cosa — una dev' esser vera per necessità, perchè di due proposizioni contraddittorie

una è sempre vera. Iddio dunque, che conosce ogni vero, deve conoscere quella che delle due è la vera. Si risponde, che senza un concorso di Dio, positivo o permissivo, ovvero secondo la espressione dell' Angelico, senza un concorso, che muova la volontà senza necessitarla, Pietro non farà quell' azione, e con quel concorso la farà. Dunque la cognizione in Dio degli atti liberi dipende dal concorso ch' Egli presta alle volontà, concorso futuro pe' futuri assoluti, concorso futuribile pe' futuri condizionati. Nel decretare un tale concorso futuro o futuribile Egli vede la futurizione de' futuri assoluti e la futuribilità dei condizionati.

Come poi il concorso di Dio non tolga la libertà degli atti, lo spiega l' Angelico 1, 83, 1, ad 3. — *Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est, sicut nec ad hoc, quod sit causa alterius, requiritur, quod sit prima causa ejus. Deus igitur est Prima Causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales: ita movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in*

eis facit. Operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem —. Non è dello scopo di questa trattazione il parlare del concorso di Dio nell'ordine soprannaturale della grazia. Si avverte in fine, che il concorso di Dio per le azioni buone è positivo in amendue gli ordini naturale e soprannaturale, nelle azioni malvagie sol permissivo.

Dall'intuitiva visione di sua essenza, di tutti i possibili e di tutti gli esistenti e di tutti i futuribili ne nasce in Dio la sua scienza e la sua sapienza amendue infinite, la scienza, io diceva, la quale è una cognizione certa dell'essere delle cose, la sapienza, ch'è la scienza delle cose altissime in qualunque specie o genere di discipline. Perocchè conoscendo Iddio per mezzo dell'intuizione di sua essenza, di tutti i possibili e di tutti gli esistenti le cose tutte e basse ed alte in ogni genere di scibili, di agibili e di fattibili, egli è per questo sapientissimo all'infinito.

Dissi la scienza una cognizione certa dell'essere delle cose: perchè la scienza ha per oggetto i complessi, *complexa* come si dice. Perocchè sebbene qualche volta si adoperi quel termine anche circa gl'*incomplessi*, come in Geremia 9, 24. — *In hoc glorietur, qui gloriatur, scire, et nosse* me —, in senso proprio si riferisce

solo ai complessi. Perocchè non si dice — saper Roma — saper il Sole — sapere Iddio — ma piuttosto — sapere, ch'esiste Roma — sapere, che il Sole riscalda — sapere, che Iddio è giusto —. Onde la scienza involve sempre in una maniera o esplicita o implicita un vero giudizio, e perciò anche la scienza divina contiene in sè un vero giudizio formale. Ma in qual maniera? Iddio giudica non componendo o dividendo i termini, come si usa fra noi, ma intuendo il predicato inchiuso nella ragione del soggetto o escluso dalla ragion del soggetto, d'onde gli viene la certezza che il predicato conviene al soggetto, ovvero non gli conviene. E ciò tanto nelle verità contingenti, come nelle verità necessarie. Perocchè sebbene nelle verità contingenti il predicato non si contenga nella ragione del soggetto, preso il soggetto inadequatamente in quanto cioè ai soli essenziali, vi si contiene però preso il soggetto adequatamente, cioè in quanto agli essenziali, ed accidenti o modi tutt'insieme, delle quali cose tutte egli ne forma il concetto nell'intuire l'essenza sua, i possibili e gli esistenti tutti.

Poche parole ora della *coscienza*, che ha Iddio di sè, di sue intellezioni e volizioni. La coscienza di sè egli l'attesta, dicendo nell'Esodo 3, 14. — *Ego sum qui sum* — e quando mille

volte ripete — *Ego Dominus* —. La coscienza di sue intellezioni e volizioni l'attesta in San Giovanni 14, 18 — *Ego* scio *quos elegerim* — e nell' Esodo 33, 11. — *Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua, et vivat* —.

Che la coscienza si distingua dalla semplice intelligenza, colla quale conosce Iddio la sua essenza, che si distingua pur anche dalla visione, colla quale intuisce sè stesso, è cosa ben chiara. Si distingue pur anche dalla intellezione, colla quale intende Iddio il suo intendere. Perocchè la coscienza è un senso intimo e profondo che siegue ad ogni intellezione, e col quale l' intelligente sente di essere, d' intendere, di volere. Nè muova invidia il termine *senso*. Perocchè se occhio, orecchio, mani ecc., si attribuiscono a Dio metaforicamente, perchè metaforicamente non si potrà attribuirgli il senso? specialmente che neppur le sacre carte abborrono da un tal vocabolo? come si ha dalla Sap. 9, 17. — Sensum *autem tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam* —? e dall'Ep. ai Rom. 11, 34. — *Quis cognovit* sensum *Domini, aut quis consiliarius ejus fuit* — ?

ART. II.

ORIGINE DELLE IDEE NEGLI INTELLETTI CREATI.

È necessario che ogni intelletto creato sia dotato d'idee impresse, e con lui concreate.

Vi deve essere in ogni intelletto un primo inteso, ch'è l'essere, sia pur egli l'essere generico e indeterminato, ovvero l'essere assoluto, questo per ora non importa. Il primo inteso non si può raccogliere da verun altro inteso, perchè altrimenti questo e non quello sarebbe il primo inteso, e neppure può intuirsi coll'intelletto prima d'essere inteso, perchè l'intuizione intellettuale presuppone l'intellezione, non potendosi al vedere un oggetto pronunciare *uomo*, *albero*, ecc., se primo non si sappia che cosa sia uomo, albero ecc., onde non si saprebbe che cosa sia ciò, che s'intuisce. Se dunque il primo inteso non può intuirsi prima d'essere inteso, egli deve scaturire per necessità dalla natura stessa dell'intelletto, ed esservi perciò contenuto. L'intelletto è dato e concreato col conoscente. Dunque anche il primo inteso dev'essere dato al conoscente, il che equivale ad essere impresso, e con esso lui concreato. Quando si dice, che il primo inteso dev'essere impresso e concreato, s'intende, che dev'essere impressa e

concreata l'imagine, che lo rappresenta e il fa conoscere.

Se non si può raccogliere il primo inteso da un altro inteso, si potrà raccogliere da un sentito, da un sensato. A tale obbiezione si risponderà parlando dell' origine delle idee nell' uomo.

Dopo il primo inteso viene il secondo. Neppur questo può raccogliersi da un terzo inteso, perchè questo sarebbe il secondo e quello il terzo contro l' ipotesi. Deve dunque anch' egli scaturire dall' intelletto ed esservi contenuto, come vi sarebbe contenuto, se scaturisce dal primo. Ad ogni modo adunque anch' egli è dato insieme coll' intelletto, ed impresso nel conoscente e con lui concreato.

Lo stesso raziocinio vale pel terzo, pel quarto e per qualunque inteso: e perciò è necessario che le loro idee tutte siano impresse nel conoscente. Il che s' intende delle idee semplici, perchè le composte si formano poi colla sintesi delle idee semplici.

Infatti fu già osservato e dimostrato che il primo inteso è l'essere, ma non l'essere generico ed indeterminato, bensì l' essere supremo ed assoluto, il quale nella sua essenza contiene le essenze tutte prototipiche ed esemplari, e perciò le idee tutte oggettive. Egli non può essere intuito colle forze naturali dell' intelletto, perchè la

visione intuitiva è un' elevazione gratuita della creatura ad uno stato soprannaturale, come insegna la rivelazione, il quale richiede un lume soprannaturale esso pure, che si chiama lume di gloria. È poi per una ragione generale già toccata non potrebbe essere intuito, senza prima averne l'intellezione e l'idea. Onde anche i Beati in cielo, che veggono Dio, non lo potrebber vedere, se prima non ne avessero l'idea e l'intellezione. Il che equivale a dire se non avessero l'intelletto. D'altra parte la cognizione di Dio riflessa può ben venire raccolta da altre cognizioni, come di fatto se ne raccoglie l'idea ed esistenza secondo il detto dell'Apostolo da tutte le cose create, ma non la cognizione primitiva e diretta, perchè egli è il primo inteso. Se dunque la idea di Dio diretta e primitiva non può acquistarsi per intuizione dell'essenza divina, nè raccogliersi da altra parte, ne viene che deve scaturire dall'intelletto ed esservi impressa e connaturata, non l'essenza divina, ma una specie o imagine che ne faccia le veci, e la rappresenti. Siccome pertanto l'essenza divina contiene le essenze tutte prototipiche ed esemplari, così la specie o idea di Dio impressa e connaturata nel conoscente, che fa le veci dell'essenza divina e la rappresenta, deve anche rappresentare tutte le essenze che sono nel-

l'Essenza divina contenute, e le idee tutte somministrare alla mente.

Lo stesso si deduce dai concetti di copia ed esemplare, e dal non avere le cose intelligibilità propria ed assoluta, ma dipendente dall'intelligibilità divina. Tutto il creato è copia del grande esemplare, ch'è l'Essenza divina, nè si può concepire, come si è già veduto, che sotto il concetto di copia. Le copie come copie non possono concepirsi senza l'idea dell'esemplare. L'idea primitiva adunque e diretta dell'Essere assoluto, che contiene le idee tutte, non si può raccogliere da nessuna parte, e deve essere data e partecipata. Le cose create perchè mancanti d'intelligibilità assoluta e primitiva non possono concepirsi che in forza, e dopo l'intelligibilità assoluta, la quale perciò deve andar innanzi nell'ordine delle cognizioni dirette alle altre intelligibilità. Infatti il primo oggetto dell'intelletto sono le essenze o ragioni delle cose, non le cose, ma le loro essenze e ragioni. Ora le ragioni delle cose si è veduto con Sant'Agostino, con San Bonaventura e con San Tommaso, che sono in Dio.

L'intelletto è un lume. Ora il lume deve sempre qualche cosa manifestare e far conoscere. — *Omne enim, quod manifestatur, lumen est* — dice l'Apostolo ad Eph. 5, 13. Se poi qualche

cosa manifesta, e fa conoscere, o egli è la cognizione stessa, ovvero produce per sè stesso la cognizione, la quale non può stare senza idee. Siccome adunque l'intelletto è dato e concreato colla sostanza intelligente, così anche le idee.

Nè si dica che l'intelletto è un lume bensì, ma un lume in potenza. Perocchè 1.° un lume in potenza non è lume. 2.° Una mera potenza non può arrivare all'atto per sè medesima, ma vi deve esser portata da un ente, che sia in atto: assioma spessissimo ripetuto dall'Angelico. È dunque necessario che qualche agente tragga la potenza intellettiva all'atto dell'intellezione. Ora quest'agente deve essere estrinseco all'intelletto; perchè altrimenti converrebbe porre nella mente un altro intelletto, come di fatto lo pongono gli Aristotelici nell'uomo, che porti all'atto il primo intelletto. Ma questo secondo intelletto o è in atto, e sarà perciò fornito di cognizioni ed idee: o è solo in potenza, e avrà bisogno d'un terzo intelletto, che lo faccia arrivare all'atto e così senza fine. Ragione di tutto questo si è, perchè il solo intelletto divino non ha bisogno di esser portato dalla potenza all'atto, perchè egli è essenzialmente e per sè stesso in atto.

Dovendo adunque l'agente, che porti la potenza intellettiva all'atto dell'intellezione, essere

estrinseco all' intelletto, altro non può essere che l'Autore stesso dell' intelletto. Perocchè un altro qualunque agente estrinseco non potrebbe muovere l'intelletto che per intuizione, la quale presuppone l'intellezione, e perciò l'intelletto già in atto. È dunque necessario che l'Autore stesso della natura nel creare la creatura intelligente, la crei intelligente in atto. Non già che le debba dare le idee tutte già belle e compiute, ma le idee semplici, che si contengono nella idea impressa della divina essenza, per mezzo delle quali formarsi poi colla sintesi le idee complesse.

L' intelletto adunque di sua natura ricerca d'essere sempre in qualche maniera intelligente in atto, l'intelletto divino d' essere sempre in atto per tutto l'intelligibile, l'intelletto creato d'essere in atto per qualche cosa, e per qualche cosa in potenza. Un intelletto che fosse in mera potenza non avrebbe lume alcuno, niente di vitalità, nulla intenderebbe, e per sè mai arriverebbe ad intendere cosa alcuna.

Che se si volesse che l'intelletto fosse fornito solo di alcune idee impresse in lui dal Creatore, si potrà col raziocinio passato dimostrare che potrà bensì riflettere su di esse, ragionarvi sopra, ma non arriverà mai ad acquistare altre idee semplici. Perocchè in quanto alle idee non impres-

se egli è in potenza, dalla quale non potrà passare all' atto di nessuna di esse, come si è dimostrato non poter passare all' atto di nessuna affatto quando impressa non ne abbia alcuna. Vi ha questa sola differenza, che nel caso di nessuna idea impressa egli è puramente e totalmente in potenza, se pure si può chiamare in potenza, e nel caso di qualche idea impressa in quanto alle altre è in potenza, ma in quanto alle impresse è già in atto egli stesso, per mezzo del quale potrebbe taluno pretendere che possa egli stesso portarsi all' atto di quelle che non sono impresse. Eppure nol può. Dalle idee impresse non potrà mai ricavare quelle, che non vi son contenute; che se vi fossero contenute, anche queste vi sarebbero insieme alle prime impresse elleno pure. Perocchè siccome le essenze complesse sono l'unione ed il complesso delle essenze semplici elementari, così le idee complesse, che rappresentano le essenze, sono l' unione ed il complesso delle idee semplici elementari. Ora siccome un' idea semplice non è un' altra idea semplice, nè la contiene, perchè è semplice, e perciò non la può dare, così l' idea anche complessa, ch' è l' unione d' idee semplici, non può dare un' idea semplice o complessa, che non vi siano contenute.

E per vero se l' intelletto ha seco impresse

le idee de' generi, da quelle non si possono trar fuori le idee delle specie, perchè l'idea del genere non dà l'idea della differenza, che aggiunta al genere costituisce la specie. Così l'idea d'*animante*, ch'è il genere, non dà l'idea di *razionalità* che pur si ricerca per aver l'idea d'animal ragionevole, ch'è l'uomo. Onde l'intelletto, che avesse solo l'idea d'animante, non arriverà mai all'idea d'uomo. Per l'opposto se l'intelletto ha seco impresse le idee delle specie, per ciò solo ha impresse anche le idee de'generi, perchè queste si contengono in quelle. Così l'idea d'uomo contiene l'idea d'animale, perchè non si può concepir *uomo* senza concepire *animal ragionevole*. In due parole: l'idea universale non dà l'idea meno universale: l'idea meno universale porta seco la idea più universale. Onde l'Angelico 1, 85, 3 ad 2. — *Minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia, ut homo non solum animal, sed etiam rationale* —.

E parimenti 1, 55, 3 ad 1. — *Communia absolute dicta secundum ordinem intellectus nostri sunt priora, quam propria, quia includuntur in intellectu propriorum, sed non e converso* —.

E così 1, 85, 3. — *Cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis* —.

Di qui ne viene che si può stabilir per tesi,

che idea non può cavarsi che da idea. Perocchè un' idea non si può cavare da dove ella non è. Ora le idee sono tutte intrecciate insieme, e tutte si contengono le une nelle altre al pari delle essenze, che ne sono l' oggetto; che le semplici si contengono nelle composte. Ma non si potranno le idee cavare da fantasmi? di questo si avrà a parlare, quando dell'origine delle idee nell'uomo. Ciò non ostante si può dirne qualche cosa innanzi tempo. I fantasmi non sono idee intellettuali, ne convengon tutti. Non contengono idee belle e formate, tutti anche in questo convengono. Ma la mente non potrà operare sopra i fantasmi, e con tal mezzo formarsi delle vere idee? E come potrà essa far tanto? convertire i fantasmi in idee è un assurdo. Dovrà dunque coniarle di pianta e quasi crearsele. Altro assurdo, se la mente non ne abbia prima in sè gli elementi. Perocchè la mente non potrebbe formarsi le idee se non con un atto dell' intelletto. Ora l' atto dell' intelletto, ch' è l' intellezione, non può esistere senza il suo oggetto, che sono le essenze; perchè non vi può essere intellezione senza oggetto inteso. Dunque le idee, ossia le rappresentazioni delle essenze, si presuppongono a qualunque operazione della mente. Siccome adunque anche l' imaginazione riceve i fantasmi dal senso, non li crea,

così l'intelletto riceve le idee, non le crea. I fantasmi e le idee non sono ciò che si conosce, ma ciò per cui si conosce, vale a dire il mezzo di conoscere. Ora la stessa cosa non può essere il mezzo di conoscere e nel tempo stesso il prodotto dell'atto conoscitivo. Se l'imaginazione si creasse i fantasmi, e l'intelletto le idee, essi stessi si formerebbero da sè il mezzo di conoscere, conoscendo senz'avere ancora il mezzo di conoscere, e per mezzo di fantasmi e delle idee si formerebbero anche da sè i conoscibili e gli intelligibili. Ammasso d'assurdi.

Infatti un'idea che uno non ha, non può coniarla con atto volontario, perchè la volontà non può voler l'ignoto. Dovrà dunque coniarla con atto necessario; il cui principio se è estrinseco, altro non può essere che un'impressione, colla quale l'Autore della natura gl'infuse l'idea, perchè un altro agente non potrebbe imprimerla che per mezzo di un'intuizione, la quale non può aver luogo prima dell'intellezione, perchè s'intuirebbe senza sapere che cosa s'intuisca. Se il principio è intrinseco, altro non può essere che la natura stessa dell'intelletto, dalla quale come da quello, che contiene, secondo l'Angelico, una partecipazione delle ragioni eterne, l'atto deve per necessità e senza indugio pullulare. In realtà quel

principio è estrinseco in quanto alle idee impresse, le quali s'imprimono da Dio in quanto egli dà l'intelletto, ed è intrinseco in quanto alle idee espresse, perchè esse sono la stessa cognizione che proviene da un atto dell'intelletto, le quali seconde, perciò si devon dire connaturali e solamente in causa e virtualmente impresse.

Da quello che s'è detto delle idee più o meno universali, ne viene altresì la conferma della tesi, che sia impressa nell'intelletto l'idea dell'essere assoluto, ch'è poi l'idea delle ragioni eterne. Perocchè l'idea universalissima, ch'è quella dell'essere comune, è necessaria per una parte ad intendere gli altri universali, perchè le idee meno universali contengono le più universali; d'altra parte le idee più universali non bastano a dare le idee meno universali, perchè queste contengono sempre qualche cosa di più, che non comprende l'idea più universale. Dunque l'idea universalissima necessaria, ma insufficiente per le altre idee, da qualunque parte ella venga, non ispiega la loro origine. Di più ella è anche assurda, se si pone per prima idea, perchè l'essere comune non può essere il primo pensato, come si è già fatto vedere e si vedrà anche altrove. È dunque necessario ricorrere ad un'altra idea, che le dia tutte, che dia l'universalissima per intendere

l'essere comune, e che dia le altre meno universali per intendere ciò, che oltre all'universalissimo si trova di meno universale nelle cose. Ora questa non può essere che l'idea dell'essere assoluto, in cui si trovano le ragioni archetipe di tutto.

S' aggiunga. L' intelletto stesso divino non intende, se non contemplando l' essenza sua, e nell'essenza sua le altre essenze tutte. Molto meno adunque può farlo in altra maniera un intelletto creato, ma solo contemplando le essenze, non immediatamente in sè stesse, il che sarebbe un contemplare ed intuire la essenza divina, cosa che intelletto creato qualunque non può fare naturalmente, ma mediatamente per mezzo d' imagini, che le rappresentano, in esso lui scolpite, le quali sono le stesse idee impresse, dalle quali ne *nascono* in lui le idee espresse, le quali pertanto si potranno meritamente chiamare *innate*, presa la particella *in* non per una particella privativa come volle alcuno celiare, ma come preposizione del sesto caso, perocchè nascono e si generano *nella* mente.

Queste imagini o specie impresse rappresentanti le essenze, che sono parti virtuali dell'essenza divina, si possono e si devon chiamare l' idea di Dio impressa, siccome l' idea che ne nasce e si genera nella mente, idea di Dio espressa.

Per la qual cosa siccome Iddio contempla le essenze tutte in sè stesso immediatamente, cosi l'intelletto creato le contempla nella rappresentazione ideale, che si produce davanti all'occhio suo in forza dell'idea di Dio, che gli venne partecipata. Il che è ben lontano dall'erronea dottrina di Malebranche: perocchè non è questo il vedere tutto in Dio, ma un veder per mezzo dell'idea di Dio. Ora l'idea di Dio, che sta scolpita nell'intelletto creato, non è Dio, ma una entità creata che lo rappresenta.

L'aver detto che devono nell'intelletto creato le idee tutte esser congenite, non si deve intendere di tutte assolutamente, perchè sono infinite, ma tutte quelle che permette il grado d'intellettualità di ciascheduno intelletto, ovvero, per meglio dire, tutte quelle che si ricercano per avere il tal grado d'intellettualità. Perocchè sebbene tutto quello che l'intelletto conosce, lo conosca per mezzo dell'idea di Dio, pure l'idea di Dio, che viene scolpita in una mente creata, ella è finita e da limiti circoscritta. Ella è lo stesso intelletto creato, più o meno, ma sempre limitato. Siccome adunque i Beati in cielo sebbene veggano Iddio nella sua essenza infinita, pure perchè limitati non la posson comprendere, nè veder tutti i gradi di sua infinità, cosi gl'intelletti viatori sebbene

veggano più e più cose come in uno specchio nell'idea di Dio in essi scolpita, pure perchè limitati, infinite altre cose non posson vedere.

Nell'idea o imagine di Dio scolpita negli intelletti creati, che rappresenta l'essenza divina, e le altre essenze, si deve riporre il lume intellettuale e il lume della ragione, e perciò l'idea di Dio scolpita ne' nostri cuori è veramente quell'imagine e somiglianza divina, secondo la quale ha fatto il Signore gli esseri intelligenti. L'Angelico 1, 93, 6 ad 1. — *Homo dicitur imago Dei non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem, sicut denarius dicitur imago Caesaris in quantum habet Caesaris imaginem* —.

Oltre le idee stampate da Dio negli intelletti creati, essi hanno la coscienza di sè, di sue intellezioni, e volizioni: hanno pure la facoltà di vedere ed intuire sè stessi, e gli altri esseri sì spirituali, che corporali, perocchè non trovasi in ciò ripugnanza alcuna. Ma di queste ed altre cose ancora, che avrebber qui luogo, se ne parlerà ne' seguenti articoli, dove dell'origine delle idee negli Angeli e nell'Uomo.

ART. III.

ORIGINE DELLE IDEE NEGLI ANGELI.

Che siano gli Angeli possibili, anche la ragion naturale lo dimostra. Perocchè non v'ha ripugnanza alcuna nell'idea di un ente spirituale non congiunto a materia. Anzi la gradazione degli esseri che compongono l'universo, sembra anche da sola, che ne persuada l'esistenza, acciocchè vi siano esseri meramente materiali, cioè i corpi, esseri composti bensì di materia, ma anche di anime solamente sensitive, quali sono i bruti, esseri composti di materia e di anime sensitive insieme ed intellettive qual è l'uomo, esseri finalmente del tutto spirituali, quali sono gli Angeli, che più di tutti s'avvicinano a Dio, e lo assomigliano maggiormente. Ma ciò che la ragion naturale sembra persuadere, la rivelazione lo insegna manifestamente; perocchè degli Angeli le sacre carte ne fanno menzione ad ogni momento. Consta di più, che il loro numero è sterminato, come dal cap. 7, v. 10, di Daniele — *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei* —, e dal cap. 5, v. 11, dell'Apocalisse — *Et vidi, et audivi vocem Angelorum multorum in circuitu throni, et animalium, et seniorum, et erat numerus*

eorum millia millium —. Sarà dunque pregio dell'opera il dir qualche cosa sull'origine delle idee negli Angeli.

Dalle cose dette nell' articolo precedente apparisce chiaramente, che negli Angeli vi devono essere le idee insite e connaturali, perchè è stato provato, che ogni intelletto creato le deve avere. Il che in quanto agli Angeli accorderanno senza difficoltà anche i sensisti ed astrattisti, perchè gli Angeli sono veramente scevri da ogni senso corporeo, ch'essi vogliono sia nell' uomo il vero mezzo a procacciarsi le idee.

San Tommaso, la cui dottrina sull' origine delle idee nell' uomo ha lasciato campo a non poche questioni, negli Angeli costantemente ed apertamente le propugna innate. Così 1, 85, 2, — *Species, per quas Angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales... Substantiae spirituales, idest Angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter, et in esse intelligibili subsistentes, et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura* — e ib. q. 56, 2, — *Deus menti Angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit* — e altrove spesso.

Dalle quali parole del Santo Dottore parrebbe

ch'egli ammettesse negli Angeli non solo impresse le idee semplici, ma anche le complesse. Siccome però per le idee complesse è necessaria una sintesi, ch'è un' operazione della mente, così le parole dell'Angelico si devono spiegare nel senso, che le idee semplici fossero loro state impresse con tale chiarezza, che senza bisogno di eccitamento, di riflessione e d'intervallo si forma subito nella mente la loro sintesi, e l'acquisto delle idee complesse.

Parrebbe pur anco che San Tommaso ammettesse negli Angeli impresse le specie, che rappresentano le cose esistenti.

In tre gerarchie e nove ordini, o cori, dividono gli Angeli i Teologi, e loro assegnano diversi gradi d'intelligenza, per mezzo de' quali apprendono un gran numero tutti, ma altri più, ed altri meno, d'idee semplici e complesse, e di verità.

Gli Angeli veggono sè, e gli altri Angeli. Perocchè si ha in Isaia 6, 3 de' Serafini, che — *clamabant alter ad alterum et dicebant Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus exercituum, plena est omnis terra gloria ejus* — e nell'Apocalisse 17, 7, — *Factum est praelium magnum in Caelo, Michael, et Angeli ejus praeliabantur cum dracone, et draco pugnabat, et Angeli ejus* —. Veggono anche gli esseri corporei e materiali, attestandoci

le scritture sante, che i Santi Angeli sono deputati alla custodia degli uomini, e che i malvagi ci girano sempre d'attorno per tentare e divorare.

Non ricevono però le specie intuitive nè dagli altri Angeli, nè dai corpi, i quali non possono agire sopra di essi, ma da Dio *pro data occasione.* Perocchè le specie intelligibili differiscono dalle intuitive, quelle fanno conoscere le essenze delle cose, queste fanno conoscere le esistenze: onde colle specie intelligibili impresse nel loro intelletto al principio di loro esistenza conoscerebbero gli Angeli le essenze delle cose, ma senza le altre non ne conoscerebbero l'esistenza.

Sono forniti gli Angeli di memoria, ritenendo le imagini ricevute per mezzo della visione. Così lo spirito immondo, dice in San Matteo 22, 44 — *Revertar in domum meam, unde exivi* —. Così Satana in Giobbe 1, 7, diceva a Dio — *Circuivi terram et perambulavi eam* —.

Hanno gli Angeli la coscienza di sè e degli atti loro. Così l'Arcangelo San Raffaele in Tobia 12, 15 — *Ego sum Raphael Angelus unus ex septem, qui astamus ante Dominum* —. Quell'*io* indica la coscienza di sè, il resto la coscienza del di lui essere, e ib. 12, 12 — *Ego obtuli orationem tuam Domino* —. Quell'*obtuli* indica la coscienza di una di lui azione. Così pure San Gabriele

Arcangelo, Dan. 9, 23, disse a Daniele — *Ego autem veni ut indicarem tibi, quia vir desideriorum es* —. Così in altri innumerabili luoghi.

Gli Angeli buoni finalmente godono la beatifica visione di Dio, giusta quello in San Matteo 16, 10. — *Angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris mei, qui in caelis est* —. Per mezzo di questa visione veggono Dio faccia a faccia, e in Dio più e più cose secondo i modi piu o meno perfetti di tal visione, ma non veggono tutto, perchè Dio è visibile sì, ma non comprensibile da mente finita. — *Nullus intellectus creatus*, l'Angelico 1, 12, 8, *videndo Deum potest cognoscere omnia, quae Deus facit, vel potest facere. Hoc enim esset comprehendere ejus virtutem: sed horum, quae Deus facit, vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt* —. In diversa maniera però l'Angelo beato, e qualunque beato in patria, veggono in Dio le cose possibili e le cose esistenti. L'essenza divina rappresenta solamente le cose possibili. Il Verbo divino è l'espressione e manifestazione di tutto ciò che conosce Iddio, e perciò delle cose e possibili ed esistenti. L'Angelico 1, 34, 3, — *quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris sed etiam creaturarum* —. Onde si può dire, che i

Beati in Cielo vedendo Iddio veggono nell' essenza divina le cose possibili, e nel Verbo le cose possibili ed esistenti. La visione poi, per mezzo della quale l' Angelo beato vede Dio e in Dio molte altre cose, non distrugge la cognizione, per la quale conosce naturalmente Iddio ed altre cose. Perocchè la grazia e la gloria ben lungi dall'essere una distruzione, è anzi un'aggiunta ed un perfezionamento della natura. — *Oportet*, l' Angelico 1, 62, 7, *quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae* —. Anzi come ogni intuizione, così l' intuizione beatifica presuppone l' intellezione, come già fu più volte osservato.

ART. IV.

ORIGINE DELLE IDEE NELL' UOMO.

---

§ 1. *Si accenna la teoria già data in genere.*

Le idee metafisiche ed intelligibili sono anche nell' uomo insite e connaturali. Questa proposizione deve tenersi per già dimostrata nell' Articolo II., dove in generale fu dimostrato, che ogni intelletto creato dev'essere dotato d'idee impresse e con esso lui concreate, per ragioni desunte

dalla natura del primo inteso ch' è l' essere, e dalla natura del mezzo, per cui s' intende, cioè dell' intelletto, ch' è un lume insito in noi, che non può andare scompagnato da cognizioni ed idee. Veggasi l' intera dimostrazione nel detto articolo.

S' aggiunge, che se l' intelletto Angelico non può con tutta la sua perspicacia coniare idee, ma le dovette ricevere da Dio, molto meno il potrà fare l' intelletto umano tanto inferiore a quello dell' Angelo. Anzi se l' intelletto divino non può coniare idee se non contemplando le essenze nell' essenza sua, che le contiene, quelle egualmente non potrà coniare la mente umana se non contemplando le essenze non nella essenza divina immediatamente, ma nella essenza divina mediatamente per mezzo cioè delle idee indite, ed impresse, che rappresentano l' essenza divina e ne fanno le veci.

§ 2. *Prove cavate dalle Scritture divine.*

Si può provare la tesi anche colle divine Scritture. E primieramente è ben chiara la sentenza dell'Apostolo, il quale nella lettera a' Romani c. 2, 15, dice, che la legge di natura sta scritta nel cuore di tutti — *qui ostendunt opus legis*

scriptum in cordibus suis —. Per *opus legis* intende l'Apostolo le cose che la legge naturale comanda o proibisce. Se dunque la legge di natura sta scritta nei nostri cuori, vi sono dunque nei nostri cuori de' segni, rappresentazioni, imagini ed idee delle cose, che la legge comanda e proibisce. Sarebbe poi strano, che per legger quanto il dito di Dio scrisse nei nostri cuori, si dovesse prender lume dal senso e dai corpi, i quali se anche si annientassero, la legge starebbe scritta ne' cuori egualmente.

Sap. 8, 19, Salomone — *Sortitus sum animam bonam, et cum essem magis bonus, veni ad corpus incoinquinatum* —. In che stava riposta la bontà dell' anima, ch' ebbe in sorte Salomone, bontà ch'egli dichiara antecedente non di tempo, ma di natura all' unione della medesima col suo corpo? in una propensione e tendenza dell' anima alla virtù, la quale tendenza come potrebbe stare senza una cognizione e senza idee?

Io. 1, 1. — *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* —. Se questa luce divina illumina ogni uomo, che viene in questo mondo, dunque anche i bambini, dunque anche chi appena fu concepito.

Eccli. 1, 16. — *Initium Sapientiae timor Domini et cum fidelibus in vulva concreatus est* —.

§ 3. *Si prova coll' autorità di sommi Teologi.*

Sant' Agostino, nel Cap. X del libro decimo delle Confessioni, indagando, come alcune cose siano entrate nell' animo, e trovando che non potevano entrare per mezzo de'sensi, ne conchiude che vi latitavano dentro e quasi come in celle remote e chiuse, onde se qualche cosa di esteriore non le cavi fuori, non si potrebber pensare. — *Quae unde intraverint, dicant si possunt. Nam percurro januas omnes carnis meae, nec invenio, qua earum ingressae sint. Quippe oculi dicunt, si coloratae sunt, nos eas nuntiavimus. Aures dicunt: si sonuerunt, a nobis indicatae sunt. Nares dicunt, si oluerunt, per nos transierunt. Dicit etiam sensus gustandi: si sapor non est, nihil me interroges. Tactus dicit, si corpulentum non est, non contrectavi; si non contrectavi, non indicavi. Vide unde, et qua haec intraverunt in memoriam meam? Nescio quomodo. Nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi, et vera esse approbavi et commendavi ei tamquam reponens, unde proferrem cum vellem. Ibi ergo erant, et antequam ea didicissem: sed in memoria non erant. Ubi ergo? aut quare cum dicerentur, agnovi, et dixi: Ita est, et verum est? nisi quia jam erant in memoria, sed*

tam remota, et retrusa, quasi in caveis abditioribus, ut nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem —. Poteva Sant' Agostino spiegarsi più chiaramente? Non è questo in termini precisi il sistema delle idee impresse dal Creatore e poi richiamate colla riflessione all' occasione delle impressioni che vengon fatte su' sensi esteriori? Nè questo il dice Sant' Agostino in quel capo solamente, ma lo ripete ne' capi successivi, sempre collimando allo scopo medesimo. Dopo di ciò non fa bisogno d' andare a raccogliere altri testi sparsi nelle opere del Santo Dottore.

Della Dottrina di Sant' Anselmo non può dubitarsi, perchè nel già citato testo del suo *Monologium* afferma che prima d' intendere qualunque essere, qualunque cosa giusta, qualunque cosa buona dev' intendersi l' essere, ch' è l' essere per sè stesso, la giustizia ch' è la giustizia per sè stessa, la bontà ch' è la bontà per sè medesima. Niente di tutto questo sono le cose presentate dal senso. Esse dunque non per esser sentite, ma per essere intese presuppongono un altr' ordine d' idee.

Lo stesso dicasi del Serafico San Bonaventura, il quale ne' già citati testi del suo *Itinerarium in Deum* afferma, che il primo, che cade nell' intelletto (*nell' ordine delle cognizioni dirette*) è

l'essere divino, che ogni concetto viene aiutato dal concetto dell' essere assoluto e che senza questo niente si può conoscere. A' quali testi si può aggiungerne un quarto nello stesso Itinerario Cap. 3. — *Non solum habet (memoria) ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo, et in se habendo simplices formas, quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilium phantasmata* —.

San Tommaso è anch' egli favorevole. Ma convien fermarsi un po' più a lungo nello spiegare la sua dottrina, perchè gli avversarî si fanno forti sopra alcuni testi del Santo Dottore, che in apparenza sembrano favorirli.

§ 4. *Si prova coll' autorità di San Tommaso.*

Nella Somma 1., q. 84., art. 5., si propone l'Angelico la questione, se l'anima intellettiva conosca le cose immateriali nelle ragioni eterne. E risponde, che sì, recando il seguente testo di Sant' Agostino dal lib. 12, delle Confessioni, cap. 25. — *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse, quod dico, ubi quaeso id videmus? nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae super mentes nostras est, incommutabili veritate* —. E poi nel corpo

dell' articolo spiega in qual maniera l' anima nostra conosca le cose tutte nelle ragioni eterne, che cioè non si veggono le ragioni eterne in sè stesse, il che non è possibile nella vita presente, ma per mezzo d'una similitudine delle stesse ragioni eterne, che viene a noi partecipata per mezzo dell'intelletto, perchè il lume intellettuale, ch'è in noi, altro non è, che una partecipata similitudine del lume increato, in cui si contengono le ragioni eterne. — *Necesse est dicere*, così l'Angelico, *quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Ps. 4, dicitur* quis ostendit nobis bona? *cui quaestioni Psalmista respondet dicens:* Signatum est super nos lumen vultus tui Domine: *quasi dicat. Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur* —. L'Argomento è facile a farsi. Il lume intellettuale, ch'è in noi, è una similitudine del lume increato a noi partecipata. Il lume increato contiene ed è le ragioni eterne. Dunque il lume intellettuale, ch' è in noi, è una similitudine anche delle ragioni eterne a noi partecipata, ed in noi *impressa*, che tale è il significato del ter-

mine usato dall' Angelico *sigillationem*. Dunque secondo l'Angelico furono in noi *impresse* e a noi date insieme coll'intelletto le similitudini o imagini o idee, che rappresentano le ragioni eterne, per mezzo delle quali tutto si conosce.

Tanto affermava l'Angelico per rispetto ad ogni sorta di cognizioni; perocchè sebbene si fosse egli proposto la sola questione, se l'anima conosca le cose *immateriali* nelle ragioni eterne, conchiude poi per ogni sorta di cognizioni intellettuali. Passa egli quindi nello stesso articolo a dire della *scienza delle cose materiali*, e stabilisce che per avere la scienza delle cose materiali non basta il lume intellettuale, e la partecipazione delle ragioni eterne, ma si richieggono le specie intelligibili, che si ricevono dalle stesse cose materiali, e che perciò noi non abbiamo la notizia delle cose materiali per la sola partecipazione delle ragioni eterne contro i Platonici, secondo i quali basta, per aver la scienza, la sola partecipazione delle idee. — *Quia praeter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae ad scientiam de rebus materialibus habendam, ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt, quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam —.*

Lo stesso ripete l'Angelico ib. art. 6. — *Non quod intellectualis operatio causetur ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit* —.

Per intender bene la mente dell'Angelico, si devono fare le seguenti osservazioni. Non cada ad alcuno in pensiero, che l' Angelico quando dice che ci fu partecipato l' intelletto, e coll'intelletto le ragioni eterne, abbia voluto intendere, che ci fu partecipata una semplice e mera potenza d' intendere senz' atto alcuno di conoscimento, perchè si può provare in più maniere, ch' Egli ha inteso una potenza con qualche atto d'incoata cognizione. 1.° Nel citato testo dell'art. 5 l'Angelico Dottore fa consistere l' intelletto nella similitudine a noi partecipata delle ragioni eterne. Ma nella q. 105, art. 3. Egli fa l' analisi dell' intelletto; e vi trova due principî, uno la virtù stessa intellettuale, la quale si trova anche in chi intende in potenza, l' altro il principio d'intendere in atto, ch' è la similitudine della cosa intesa nell'intelligente. — *Operationis intellectus est duplex principium in intelligente. Unum scilicet, quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia. Aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente* —. I quali due prin-

cipî soggiunge l'Angelico, che sono tutti e due dati ed impressi da Dio. — *Deus movet intellectum creatum, in quantum dat ei virtutem ad intelligendum vel naturalem, vel superadditam, et in quantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet, et conservat in esse* —. La conseguenza par chiara. Le ragioni eterne a noi partecipate insieme coll'intelletto sono secondo l'Angelico la similitudine o specie delle cose intese, impressa nell'intelletto. Ma le similitudini o specie delle cose nell'intelletto sono il principio d'intendere in atto, il che vuol dire fanno intendere in atto, perchè questo principio vien contrapposto dall'Angelico alla semplice potenza. Dunque le ragioni eterne, che ci vennero partecipate coll'intelletto, ci danno secondo l'Angelico una qualche cognizione incoata e confusa.

2.° Nel dire l'Angelico, che per aver la notizia delle cose materiali non bastano le ragioni eterne, nè le sole idee platoniche, dice nel tempo stesso, che le ragioni eterne vi hanno parte non solo, ma vi hanno parte anche secondo la mente dei Platonici, i quali come apparisce dalla q. 86, art. 5 egli condanna, non perchè avesser poste le idee o ragioni separate dalle cose, ma perchè le avesser poste sussistenti per sè, e quasi sostanze creatrici, e non come sussistenti in Dio, e nella

mente divina, come corresse Sant' Agostino il loro sistema, e perchè pretendevano che quelle idee bastassero a darci non solo le idee, ma la scienza già tutta intera bella e formata, da richiamarsi solo alla memoria all'occasione delle impressioni sul senso. Ora le idee platoniche comunicate alla mente e ristrette ne' giusti suoi limiti dall' Angelico la rendevano conoscitrice.

3.° L'intelletto chiamato *agente* dagli Scolastici, quello che astrae gl' intelligibili dalle cose materiali, è una virtù in atto. Lo dice in più luoghi l' Angelico, così q. 79, art. 3, perchè è quello che rende intelligibili le cose materiali, e niente può ridursi all' atto, se non per mezzo d' un ente in atto. — *Nihil reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu* —. Così pure ib. art. 7: — *Potentia activa* (col qual nome chiama l' intelletto agente) *comparatur ad suum objectum, ut ens in* actu *ad ens in potentia* —. Parimenti q. 84, art. 4 ad 3: — *Intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad* actum *per aliquod ens* actu, *idest per* intellectum agentem —. Ed anche q. 87, 1 ad 2: — *Intellectus humanus vel est omnino in potentia respectu intelligibilium sicut intellectus possibilis, vel est* actus *intelligibilium, quae abstrahuntur a phantasmatibus, sicut* intellectus agens —. Ora l' atto dell' intelletto o è

intellezione, o almeno suppone intellezione. La partecipazione adunque delle ragioni eterne, che formano l'intelletto, non può stare senza qualche attual cognizione.

4.° L'astrazione, colla quale dalle cose sensibili si cavano le specie intelligibili, addomanda manifestamente anche secondo la mente dell'Angelico antecedenti idee, come si vedrà ben presto.

Aggiungeva l'Angelico nel citato art. 5, q. 84, che per avere la scienza delle cose materiali, oltre le ragioni eterne a noi partecipate simultaneamente coll'intelletto, sono necessarie anche le specie, o imagini, che si ricevono col senso dalle stesse cose materiali. E ben a ragione, perchè le ragioni eterne son necessarie per far conoscere l'essenza delle cose materiali, le specie ricevute da' sensi son necessarie per averne la scienza e farne conoscere l'esistenza. In fatti per quanto si conosca l'essenza d'una cosa, non per questo si sa ch'essa esista, ma è necessario di più, che ferisca i sensi. Perocchè sebbene io sappia che cosa sia un monte d'oro, un cavallo alato, un fiume di latte, non per questo io so ch'essi esistano.

E che questo sia veramente il senso inteso da San Tommaso, quando dice, che per avere la scienza delle cose materiali si ricercano le specie

ricevute da' sensi, è chiaro, perchè egli non dice che queste specie siano necessarie per aver le idee delle cose materiali, ossia per conoscerne le ragioni, ma per aver la scienza, cioè per conoscerne la esistenza, come consta dal riportare ch'egli fa a conferma di questo un testo di Sant'Agostino in 4 de Trinit. — *Numquid quia Philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, proptcrea posuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum, et temporum historiam quaesierunt?* — Il qual testo vuol dire, che sebbene si conoscano le ragioni delle cose anche materiali, vale a dire che cosa esse siano, non per questo si sa ch'esse esistano, quante ne esistano, in qual maniera si riproducano ecc., ma questo è necessario rilevare dalla storia de' tempi, e de' luoghi, dalle osservazioni, dalla esperienza in somma, e testimonianza de' sensi, perchè l'essenza anche delle cose contingenti si conosce coll'intelletto, ma la loro esistenza si conosce coll'intelletto e col senso.

Che l'Angelico per scienza delle cose materiali intenda non l'idea, ma la cognizione di loro esistenza si può provare con altri suoi testi. Per esempio, q. de magistro art. 1. — *Quando ex*

universalibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia, et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere —.

Il testo citato in prima dell'Angelico non solo dimostra, che v' ha qualche cosa d' innato nell'animo nostro, ma dimostra che tutte le idee intelligibili, che abbiamo, tutte sono innate. Perocchè egli non dice, che qualche ragione eterna è stata impressa nell' animo nostro, ma dice in modo assoluto le ragioni eterne, e che per mezzo di queste conosciamo tutto quello, che conosciamo —*per quarum participationem omnia cognoscimus*— *per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur* —. Il che non vuol dire, che tutte le ragioni eterne siano state a noi partecipate, ma quelle sole ch' erano necessarie ad avere quel grado d' intellettualità, a cui ha voluto Iddio innalzarci. Non vuole neppur dire, che queste ragioni eterne ci siano state partecipate con tale chiarezza da poter subito comprendere ogni cosa; che anzi sono da principio ben oscure e confuse da chiarirsi poi, e ben distinguersi, come si dirà, coll' esercizio della sensività. Di tal modo di conoscere oscuro da principio, e confuso ne parla anche l' Angelico. Così 1, q. 2, 1 ad 1. — *Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam*

confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo —. E parimenti q. 85, 3, cercando se gli universali si conoscano prima de' singolari, afferma, che sì, ma con un atto incompleto e con scienza imperfetta e confusa — *sub quadam confusione* — e porta l'autorità del Filosofo, che in 1. Physic., dice — *sunt primo nobis manifesta, et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus, distinguendo principia, et elementa* —.

Dall'esposta dottrina dell'Angelico ne siegue altresì, che il primo da noi inteso è l'Essere assoluto. Perocchè la similitudine, che fu secondo l'Angelico in noi impressa, delle ragioni eterne ci fa non vedere, ma conoscere come primo noto le stesse ragioni eterne. Le ragioni eterne sono la stessa essenza divina. Dunque la similitudine in noi creata ed impressa delle ragioni eterne ci fa come primo inteso intendere, non vedere l'Essere divino, come si stabiliva fin da principio co' SS. Anselmo e Bonaventura.

Ma questo, si ripiglierà subito, è contrario evidentemente alla dottrina dell'Angelico, il quale consacra un articolo intero S. 1, 83, 3 a provare che Iddio non è il primo che da noi si conosca, ed un altro articolo 1, 2, 1 a provare che l'esistenza di Dio non è cosa per sè nota.

Per rispondere è da prenotarsi, che San Tommaso ha voluto cominciare la sua filosofia dalle idee riflesse e scientifiche, che si acquistano coll'astrazione da sensati, come consta dal citato e spiegato testo S. 1, 84, 1 e da altri senza numero, ne' quali si vede, che quando l'Angelico vuole originate da'sensi le nostre cognizioni tutte, egli usa per lo più i termini *conoscer le cose*, *scienza*, *giudizio*, e anche quando usa il termine *intendere*, egli l'usa nel senso di *conoscer le cose*, e non le essenze loro. Ora il conoscer le cose, averne scienza, portarne giudizio, vuol dire di più che conoscerne le essenze ed averne le idee, vuol dire conoscerle esistenti. Conoscere una sfera, a modo d'esempio, è più che aver l'idea di sfera: è una cognizione riflessa, che abbraccia la cognizione diretta dell'essenza di sfera, e la cognizione d'una sfera caduta sotto de' sensi. Viveva l'Angelico in tempi in cui nelle scuole non s'insegnavano che le dottrine Aristoteliche, e sarebbe stata cosa imprudente l'opporsi apertamente al costume dominante. Egli perciò commentò Aristotele, e lo insegnò, ma diede anche a conoscere, dove ne dissentiva. Insegnò egli pure, che il nostro conoscere comincia dal senso, e perchè il senso non presenta che esseri concreti, pose, che il primo inteso fosse l'ente, ma

l'ente in comune ed universale, astratto dagli esseri singolari e individui, a differenza di San Bonaventura, il quale divincolandosi dalle pastoie Aristoteliche si spinse dall' ente all' essere, e perchè neppur l' essere comune ed universale può essere il primo inteso appunto perchè comune ed universale, sorvolò fino all' Essere assoluto primo intelligibile, e primo inteso. L' Angelico al contrario per l'accennata cagione si fermò all'ente universale facendolo il primo inteso nell' ordine della riflessione, come lo è veramente, ma senza negare, anzi supponendo e richiedendo l' ordine antecedente delle cognizioni dirette, come si è già in parte osservato, e come si osserverà vie meglio parlando dell' astrazione.

Questo prenotato, si risponde. Le ragioni eterne a noi partecipate per mezzo d' una similitudine impressa nel nostro intelletto producono per sè stesse una cognizione tanto limitata, oscura e confusa, che con essa sola non si potrebbe nè ragionare, nè giudicare, nè riflettere. Il composto umano è fatto in guisa, che le due sostanze, che lo compongono, hanno ciascheduna forze loro proprie, ma che dipendono le une dalle altre, e si aiutano a vicenda. Il che era necessario per fare dell' anima e del corpo umano un tutto sostanziale e personale, che altrimenti sarebbe

stato un tutto solamente accidentale e precario. Finchè dunque l'animo nostro non venga dalle sensazioni come ammonito ed eccitato a riflettere sopra sè stesso, le prime sue cognizioni restano inerti ed oziose, e benchè egli abbia fin da principio una confusa idea dell'Essere assoluto, non vi riflette, nè sa tampoco d'averla. Lo disse San Bonaventura nel già citato testo del suo *Itinerarium in Deum cap.* 5. — *Oculus mentis nostrae intentus in ista entia particularia, et universalia ipsum Esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit* —. Essa perciò se restasse sempre scompagnata dalle sensazioni, gli riuscirebbe del tutto inutile. L'Angelico pertanto, il quale si era prefisso di spiegare l'origine delle cognizioni chiare e distinte, che producon la scienza, dovette ben dire, che Iddio non è il primo che da noi si conosca, e che l'esistenza di Dio non è cosa per sè nota. Perocchè per saper questo, essendo necessarie idee chiare e distinte, è necessaria la riflessione, la quale venendo determinata delle sensazioni, richiede, che prima si conoscano i sensati per risalire da questi all'idea di Dio, e chiarirla e svolgerla e renderla meno imperfetta, che per noi si possa.

Replicheranno gli avversari, che questa spiega-

zione ripugna alla mente dell'Angelico, perchè nello stesso art. 5, q. 88 ad 1, dice che Iddio non è il primo, che da noi si conosca, perchè il lume del nostro intelletto, a cui sono state partecipate le ragioni eterne, non è ciò che s'intende, ma solo ciò per cui s'intende. — *Cum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut* quod *intelligitur, sed sicut* quo *intelligitur, multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur* —. Si risponde, che la data spiegazione è anzi conforme alla mente del Santo Dottore. Perocchè sia che si prenda l'intelletto come semplice potenza, sia che si prenda come attuato dalla similitudine in lui impressa delle ragioni eterne, è ben chiaro, ch'egli non è ciò che s'intende, ma ciò, per cui s'intende, *non quod intelligitur, sed quo intelligitur.* Ma il non intender l'intelletto sè stesso come primo inteso non toglie, ch'egli attuato dalle ragioni eterne non intenda le stesse ragioni eterne anche secondo la mente dell'Angelico, come è certo per le cose già dette e da dirsi, ma con una cognizione da principio oscura e confusa, che non è quella, di cui intende parlare l'Angelico e cercarne l'origine, perchè egli intende parlare d'una cognizione distinta e perfetta che produce la scienza. La quale cognizione sebbene oscura e confusa è una

vera cognizione, e nel tempo stesso un mezzo di cognizione ed intellezione, perchè coll'esercizio e coll'esperienza si fa chiara e distinta, e serve a far conoscere poi distintamente prima i sensibili, sopra cui si esercita la riflessione, e poi per mezzo di essi i soprassensibili ed il Creatore. Onde con questa cognizione distinta e riflessa Iddio non è quello, che pel primo da noi s'intenda. La stessa spiegazione si deve dare ad un simile testo dell'Angelico *Op.* 68 *super Boethium* citato dal P. Liberatore *Conoscenza intellettuale pag.* 424, dove il Santo Dottore dice di Dio, che *non influit in intellectum nostrum ut intelligatur, sed ut praestet intelligendi virtutem.* Ma di questa primitiva cognizione di Dio si parlerà di nuovo ancora più di proposito.

Era necessario fermarsi un po' a lungo sopra l'allegato testo dell'Angelico per chiarirne la mente, e trarne una prova non dubbia dell'opinione sua in favore delle idee elargite al nostro intelletto fin dal primo suo esistere. Ma non mancano altri testi ben chiari, che appena si accennano lasciando a chiascheduno il trarne la debita inferenza, avvertendo di nuovo, che se alcuno volesse attenuarne la forza col ricorrere all'astrazione, l'astrazione ammessa dall'Aquinate ricerca antecedenti cognizioni intellettuali.

QQ. Disp. De veritate 11, 1 ad 5. — *In eo qui docetur, scientia praeexistebat non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales* conceptiones, *quarum cognitio est nobis* naturaliter indita, *sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitionum.* — Ib. 10, 6. — *In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia* originaliter indita *mediantibus* universalibus conceptionibus, *quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis* —.

S. 60, 1 ad 3. — *Alia est veritas naturalis cognitionis, et alia est veritas cognitionis infusae, vel acquisitae* — ove si vede, che l'Angelico distingue la cognizione naturale dall'acquisita.

Ib. 1, 79, 12. — *Principia speculabilium nobis* naturaliter indita *non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem* habitum, *qui dicitur intellectus principiorum* —.

Ib. 85, 3 ad 2. — *Quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est* similitudo naturae speciei, *et non individualium principiorum* —.

Ib. 105, 3. *Omnes rationes rerum intelligibiles*

primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant. — Ib. ad 2. *Lumen intellectuale cum similitudine rei intellectae est sufficiens principium intelligendi* —. Ib. ad 3. — *Similitudines, quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam* —. Volendo dire, come apparisce dal contesto, che le similitudini impresse da Dio nell'intelletto creato non bastano a vedere l'essenza divina, ma solo ad averne l'idea.

1.^{ae}, 2.^{ae}, 93, 2, conferma l'Angelico il detto di Sant'Agostino, *aeternae legis* notio *nobis impressa est*, colle quali parole egli non dice solamente, che la legge eterna è stata in noi impressa per mezzo della legge naturale, ma ch'è stata in noi impressa la nozione, e cognizione della legge eterna.

1.^{ae}. 2.^{ae} 94, 1 ad 2. — *Puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei* habitualiter inest, *propter defectum aetatis* —.

1.^{ae}, 2.^{ae}, 63, 1. — *In ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium, quam agendorum, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum, et moralium, in quantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem* —.

Aveva detto lo stesso 1, 93, 9 ad 3. — *Virtutes quaedam naturaliter insunt animae ad minus secundum quaedam earum semina* —.

Si tralasciano infinite altre testimonianze dell'Angelico, ove ripete, che i primi principî delle scienze sono stati da Dio impressi nelle nostre menti, e sono naturalmente, e per sè stessi noti.

Pare pertanto posta fuori di dubbio la sentenza dell'Angelico sull'innatismo delle idee; s'intende delle idee dirette, delle idee semplici, delle idee intellettuali, perchè per le idee riflesse è necessaria la riflessione, per le complesse la sintesi, per le sensibili le sensazioni. Con tali distinzioni si conciliano appieno co' testi summentovati tutti i testi dell'Aquinate, che si oppongono, o possono opporsi dagli avversarî a danno delle idee connaturali, e innate.

§ 5. *Si spiegano alcuni testi dell' Angelico, che sembrano contrarî.*

Oppongono il testo S. 1, 84, 3. — *Dicendum est, quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas* —. Per rispondere si potrebbe far forza sul dirsi dall'Aquinate, che sono i *corpi*, che non si conoscono per specie indite, quasi

volendo dire, che qualche altra cosa si conosca con tali specie indite nell' animo nostro. Ciò non ostante, ecco altra risposta.

L'Angelico intende spiegare l'origine delle cognizioni chiare e distinte, che producono la scienza e la cognizione delle esistenze. Egli non poteva ripeterla dalle specie insite in noi per la partecipazione delle ragioni eterne, che danno una cognizione confusa, e sterile, finchè la mente coll'esercizio della sensività non venga eccitata a riflettere sulle sue idee, ad unir colla sintesi le semplici, e farne delle complesse, astrarre, universaleggiare, conoscere le esistenze, a che non bastano le idee insite, che fanno conoscere solamente le essenze, e a farsi così un buon corredo di cognizioni scientifiche. Era dunque necessario il dire, che l'animo nostro non conosce con tale cognizione nè i corpi, nè altra cosa qualunque per mezzo di specie connaturali ed insite.

Oppongono. 1, 84, 7. — *Impossibile est intellectum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, quid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata* —. Non può intender niente l' intelletto senza rivolgersi ai fantasmi. Ma il rivolgersi ai fantasmi è un atto. L'atto dell' intelletto è un intellezione, o almeno suppone intellezione. Dunque l'intelletto prima di

rivolgersi ai fantasmi possiede già qualche cognizione, e vi si rivolge per renderla da diretta riflessa, o da riflessa più riflessa ancora, più chiara, più distinta. Infatti questo volgersi dell'intelletto ai fantasmi lo richiede San Tommaso anche in riguardo a servirsi della scienza già acquistata: che niente può intendere l'intelletto senza formarsi nn qualche fantasma, che gli serva come di esemplare per contemplare in quello ciò, ch'egli vuol intendere. — *Manifestum est ad hoc, quod intellectus actu intelligat non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis, et caeterarum virtutum ... Hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat, quod intelligere studet* —. Si vede quindi anche ad occhi chiusi, che il Santo Dottore parla di cognizioni riflesse, perchè parla di fantasmi, che l'intelletto si forma egli stesso a bella posta per intuirvi in esso come in esemplare quello, che si prefigge di voler intendere, e di cui perciò ne ha già qualche idea.

Oppongono ancora. 1, 85, 1. — *Necesse est dicere, quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus, et per materialia sic*

considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus —. Risposta : l' intelletto, sebbene già fornito d' idee dirette oscure, e confuse per la partecipazione delle ragioni eterne, intende in un modo chiaro e distinto le cose materiali per mezzo dell' astrazione, colla quale egli separa dalle imagini, che gli vengono da' sensi, e dalla fantasia le condizioni individuali, e tutto ciò che non gli fa all' uopo. Così il matematico, che ha già l' idea di *sfera* senza ancora conoscerne le proprietà, queste le cava o da uno schema sopra un foglio, o da una sfera in natura, astraendo dalle sue dimensioni individuali, dalla materia di cui è composta, dal suo peso, dal suo colore, ecc. L' astrazione infatti anche secondo l'Aquinate presuppone idee e cognizioni, come si vedrà.

È vero altresì, che sebbene l' intelletto abbia già gli elementi per formarsi le idee delle cose immateriali, non è che dopo l' esercizio della sensività, e dopo le cognizioni acquistate per mezzo de' sensi, che viene aiutato a formar la sintesi delle idee elementari, ed acqnistare qualche cognizione delle cose immateriali. *In immaterialium aliqualem cognitionem devenimus.*

Oppongono. Afferma l' Angelico S. 1, 84, 4 ed altrove, che se l' anima nostra non ricevesse dai sensi le specie intelligibili, indarno sarebbe

unita al corpo. — *Frustra uniretur corpori.* — Risposta. Ecco che cosa dice l'Angelico. Se l'anima fosse nata fatta per ricevere le specie intelligibili da altri principi *solamente*, e non le ricevesse da sensi, inutilmente sarebbe unita al corpo. — *Si anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum* tantum, *et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum. Unde frustra corpori uniretur* —. Il porre adunque, che oltre le idee primigenie impresse nell'animo, siano anche necessarie le specie ricevute da'sensi per rischiarare colla riflessione e coll'astrazione e con altre operazioni le prime, e giungere alla scienza, è del tutto conforme ai sentimenti dell'Aquinate, e dimostra la necessità, che l'anima sia unita al corpo. È vero, che in quell'articolo combatte l'Angelico il principio dell'idee separate di Platone, e l'intelletto agente separato di Avicenna. Ma se anche in questi due assurdi sistemi concede l'Angelico, che non indarno l'anima sarebbe unita al corpo, purchè si ammettano anche le specie vegnenti dal senso, sarà ciò molto più conforme alla sua mente, quando ammessa la necessità delle specie vegnenti dal senso si pongano le specie preesistenti nell'anima per la partecipazione delle ragioni eterne propugnata da Lui espressamente.

Opponongo in fine. San Tommaso S. 1, 84, 3, ed altrove dice con Aristotele, che l'anima da principio è una tavola rasa, in cui niente sta scritto. — *Contra est, quod Philosophus dicit in 3. de anima, de intellectu loquens, quod est sicut tabula, in qua nihil est scriptum* —. Risposta. Non volle, nè potè dir questo l'Angelico in senso rigoroso, ed assoluto, poichè ben sapeva ciò, che dice l'Apostolo de' Gentili, Rom. 2, 15. — *Qui ostendunt opus legis* scriptum *in cordibus suis* —. E sapeva quello, che avea detto egli stesso 1, 84, 5. — *Per* sigillationem *divini luminis in nobis omnia demonstrantur* —. In qual senso adunque disse l'Angelico, che l'anima nostra è da principio una tavola rasa, in cui niente sta scritto? in questo senso, che stanno bensì impresse nell'animo come per suggello le similitudini delle ragioni eterne, e le idee primordiali, ed elementari di tutte le cose; ma fin a tanto che la facoltà intellettiva non siasi coll'ajuto delle idee sensibili, e per mezzo della riflessione, e sintesi svolta e sviluppata, non può conoscere niente di concreto, niente di determinato, di distinto, non uomo, non bruto, non pianta, non pietra, non circolo, non quadrato, non altra cosa qualunque. Perocchè per avere queste idee è necessario unire insieme molte idee semplici, il che non si fa senza rifles-

sione e sintesi. Così per ripeterlo un'altra volta per avere l' idea d' uomo non basta aver l' idea d'animale, e di ragionevolezza, ma bisogna consociarle tutte e due insieme, e parimenti per aver l' idea d' animale converrà consociare le idee di vivente, e di un' anima unita ad un corpo, e così fino alle idee semplici ed indivisibili. A fare il che conviene che la riflessione e la sintesi siano determinate dall' uso de' sensi.

Ecco pertanto il risultato dell' esame fatto sui testi dell' Angelico. I testi, che parlano in favore dell' innatismo delle idee, sono chiari. I testi, che sembrano parlare in favore delle idee originate da' sensi, ammettono la data spiegazione, ch' Egli cioè parla d' idee riflesse, complesse, sensibili, scientifiche : e perciò per non porre l' Angelico in contraddizione con se medesimo è necessario ammettere quella spiegazione, e ritenere, che quando egli parla d' idee originate da' sensi, egli suppone l' intelletto già bello e formato, costituito nel suo essere, dotato di un lume ingenito, che rappresenta le ragioni eterne, e gli dà vita e conoscimento.

I difensori delle idee tutte originate da' sensi, perchè mancanti di ragioni intrinseche, si appoggiano quasi interamente a' testi superiormente allegati dell' Angelico. Aggiungerò dunque, che

dato pure, che i testi del Santo Dottore in favore dell' innatismo delle idee non si volessero ammettere dagl' Avversarî come chiari abbastanza, e dimostrativi, toccherà loro, se vogliono godere il suffragio di tanta autorità, quale è quella dell'Angelico, il provare, che ne' testi in favore delle idee originate da' sensi San Tommaso parla veramente di cognizioni primitive e dirette, d' idee semplici ed elementari, d' idee intelligibili e razionali. Perocchè se constasse, ch' egli parla di cognizioni sensibili solamente o riflesse, ovvero si potesse anche solo dubitare, di quale cognizione parli se diretta o riflessa, essi non potranno giammai gloriarsi dell' autorità di San Tommaso.

§ 6. *Altre Autorità.*

Dopo le dottrine de' precitati Santi Dottori Agostino, Anselmo, Bonaventura, Tommaso, io non allegherò qui altre autorità di sommi Filosofi, che si attennero alle idee a noi congenite: dirò solo, senza volerlo approvare, che il Platonismo fu sempre in tutte le età applaudito ed abbracciato più che l' Aristotelismo, che come afferma Marco Tullio de' tempi suoi, i filosofi Peripatetici erano chiamati plebei, segno ch' erano anche allora in grande onore le dottrine anti-aristoteliche, e

che vi fu tempo, in cui la Chiesa proibì d'insegnare nelle scuole cristiane Aristotele.

Ma non fa neppur bisogno cercar fautori al sistema, perchè gli stessi avversarî, che l'impugnano, ne somministrano le prove, e il confessano senz'avvedersene. È frequente il trovare anche fra essi que' che stretti da argomenti contrarî confessano trovarsi in noi de' principî ingeniti. Come possono trovarsi principî senza idee? Altri ammettono ingenite alcune inclinazioni. Come posson trovarsi inclinazioni senza conoscerne l'oggetto. Altri ammettono alcuni semi di verità inseriti nell animo. Siccome il seme di frumento è frumento, così i semi di verità sono verità, che senza idee non possono stare. Altri ammettono certe leggi scolpite nell'animo, che nel pensare egli è forzato a seguire. Queste leggi del pensiero, che sono necessarie, portan l'animo al pensiero per necessità. I Filosofi morali e i Teologi tutti ammettono, come è forza ammettere coll'Apostolo, la legge di natura stampata fin dalla lor creazione negli animi nostri. I Filosofi e Teologi non solo, ma tutto l'uman genere chiamano l'intelletto, e la ragione un lume, il lume intellettuale, il lume della ragione. Il lume deve illuminare, e seco portare cognizioni, ed idee.

§ 7. *Remozione di qualunque altra origine, e primamente di quella de' sensi esteriori.*

Si conferma la tesi fin qui propugnata col dimostrare l' impossibilità di procacciarsi per mezzo de' sensi sia immediatamente, sia mediatamente con qualsiasi operazione sui sensati le idee intellettuali.

E primieramente per mezzo de'sensi immediatamente; il che viene accordato unanimamente da tutti. Perocchè il senso non può riferire le essenze, le quali sono dal senso infinitamente lontane, perchè sono quelle stesse *ragioni eterne*, di cui parla l' Angelico nel testo citato 1, 84, 5, a noi da Dio partecipate per mezzo d' una similitudine, che le rappresenta, impressa non nel senso, ma nell' intelletto. Onde se si potessero conoscer col senso, senso ed intelletto sarebbero la stessa cosa, e i bruti medesimi arriverebbero a comprenderle. Il senso non apprende le essenze delle cose, ma solo gli accidenti esteriori. — *Sensus*, così l'Angelico S. 1, 57, 1 ad 3, *sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum: similiter neque imaginatio, sed apprehendit solum similitudines corporum: intellectus autem solus apprehendit essentias rerum* —. Ripete la stessa

cosa 1.ae, 2.ae, 31, 5. — *Sensus sistit circa exteriora accidentia rei, intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam* —. Che se qualche volta l'Angelico dice come S. 1, 17, 2, che nel senso vi è la similitudine anche delle sostanze, per esempio, dell'*uomo*, dice anche, che vi è la similitudine dell'uomo, non in quanto uomo, ma in quanto a quel sensato accade d'esser *uomo*. — *In visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem* —. Trovarsi nel senso la similitudine, o specie d'un *uomo*, ma non in quanto uomo, vuol dire, che non si trova nel senso la similitudine, o rappresentazione dell'essenza dell'uomo. E in vero nel riferire che fa il senso un uomo, non riferisce che cosa sia uomo, cioè animal ragionevole, a fare il che si richiede anche un'analisi, di cui il senso è incapace. Riferisce pure il senso anche *animale*, riferisce dunque qualche cosa dell'essenza dell'uomo. Riferisce bensì *animale*, ma non che cosa sia animale, nè che l'animalità sia parte dell'essenza dell'uomo. Riferisce dunque uomo, e animale, ossia l'imagine di quest'uomo, di quest'animale, non in quanto uomo, e non in quanto animale, ma in quanto all'oggetto, che sente, accade d'esser uomo, o animale. Se le idee intelligibili entrassero nella mente immedia-

tamente per mezzo del senso, si dovrebbe dire, che i corpi fanno impressione immediata non solo sugli organi corporei, ma anche sopra l'intelletto e che essi si veggono non solo cogli occhi del corpo, ma che si veggono anche coll'intelletto immediatamente, e coll'intelletto ancora cieco, perchè la visione non è quella, che dà lume, ma lo presuppone. Si dovrebbe dire di più, che i corpi fossero essi stessi le ragioni eterne, perchè le ragioni eterne sono l'oggetto, che vien rappresentato dalle idee intelligibili. Niente di più assurdo.

Ma le idee intelligibili non possono venir dal senso neppure mediatamente, vale a dire per mezzo di qualsiasi operazione della mente sopra gli oggetti percepiti dal senso. Perocchè il primo atto, la prima operazione dell'intelletto è l'intellezione, cioè il conoscimento delle essenze, che sono il proprio, e primo di lui oggetto. Anzi in questo consiste la sua essenza. — *Ipsum lumen intellectuale*, San Tommaso nel testo già citato 1, 84, 5, *quod est in nobis, nihil aliud est quam quaedam partecipata similitudo luminis increati in quo continentur rationes aeternae* —. Dunque l'operare sui sensati, ovvero sui fantasmi presentati dall'imaginazione è un atto posteriore, che suppone il primo, cioè il conoscimento delle essenze,

e ragioni eterne. Finchè l' intelletto non ha percepite le essenze, che sono il suo oggetto, egli è cieco; anzi non è neppur vitale, perchè la sua vita è l' intellezione. Chi è cieco, qualunque oggetto gli venga sciorinato dinanzi agli occhi, non vede; chi non è vitale, non opera. È dunque necessario all' intelletto prima d'operare su' sensati e su' fantasmi, che sia munito d' idee intelligibili.

È in vero tutto quello, che si riceve da' sensi è fisico, singolare, composto, concreto e finito. Ora in 1.° luogo non si può conoscere intellettualmente l' esser fisico, cioè l' essere esistente d' una cosa, senz' averne prima inteso l' essere metafisico, vale a dire non si può conoscere l' esistenza d' una cosa, senz' averne prima conosciuta l' essenza perchè, come tante volte si disse, l' oggetto primo dell' intelletto sono le essenze. L' esistenza vien dopo l' essenza, ed è prima necessario intendere, che cosa sia quel tale oggetto e poi ch' esista. Chi non sa, che cosa sia quel tale oggetto, non può concepirne l' esistenza, perchè non sa di chi affermar l' esistenza. Il senso è precisamente un nuncio, che viene a dirci la tal cosa. Se io non ho le idee, che corrispondono a' termini da lui adoperati, non intenderò mai nulla. Viene uno in fretta a dirmi. Presto, presto, ch' è qui Sua Maestà Vittorio Emmanuele II. Se io non

sapessi nulla di Vittorio Emmanuele, quel parlare sarebbe per me un parlar barbaro, un parlar tedesco, un parlar cinese. E qui si noti, che quel nuncio, che mi viene a dire, è qui Sua Maestà Vittorio Emmanuele, è come un maestro che m'insegna una verità. Ora dice l'Angelico, che le parole del maestro s'avvicinano di più a produrre la scienza, che le cose sensibili esistenti fuori dell'animo. De veritate q. 11, ad 2. — *Verba Doctoris propinquius se habent ad causandam scientiam, quam sensibilia extra animam existentia, in quantum sunt signa intelligibilium intentionum* —. Se dunque le parole di quel nuncio, che dà l'avviso dell'arrivo di Sua Maestà, non mi direbber niente, se io non conoscessi il significato delle parole, molto meno intenderei l'arrivo di Sua Maestà, se sentissi solamente il fragor de'cannoni, il calpestio de'cavalli, il romore del suo corteggio, le acclamazioni del popolo accorso ecc. Qui è un nuncio, che mi dà l'udito, ma è lo stesso degli altri sensi. L'occhio mi presenta un leone. Se niente io so di leone, nè colla parola esteriore, nè col verbo interiore non pronuncierò mai *leone*. E neppure pronuncierò *animale*, se non ho l'idea di animale, come non pronuncierò *vivente*, se di vivente non ne abbia l'idea, e non pronuncierò *ente*, se di ente non ne abbia antecedente notizia.

In 2.° luogo intendere l'universale è prima che intendere il singolare, perchè l'idea singolare o meno universale contiene in sè l'idea più universale. Così l'idea d'uomo contiene in sè l'idea di animale, come l'idea di Pietro, cioè di *quest' uomo* contiene l'idea d'*uomo*; e perciò è impossibile intender *uomo*, se prima non s' intende animale, nè è possibile intender *Pietro*, se prima non siasi inteso *uomo*. Lo dice espressamente l'Angelico S. 1., 85, 3. — *Prius occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quam cognoscere hominem* —. Ed ivi poco dopo. — *Tam secundum sensum, quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis* —. È vero, che questa cognizione dell' universale, che precede quella del singolare, è oscura, e confusa, come riflette anche l'Angelico, è però cognizione, e tanto basta. Aggiunge poi lo stesso Angelico S. 1, 86, 1, che i singolari si conoscono per mezzo d'una riflessione. — *Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium, indirecte autem, et quasi per quamdam* reflexionem *potest cognoscere* singulare —. Ora la riflessione suppone la cognizione diretta.

In 3.° luogo. Il composto, quali sono tutti i sensati, non si può concepire intellettualmente senz' aver prima conceputo i semplici, che lo

compongono. Perocchè l' intelletto concepisce le cose per mezzo delle essenze. Ora l' essenza del composto è d' aver parti, le quali sono meno composte, e in ultima analisi semplici. Obbietterranno. L' acqua si conosceva anche prima di conoscere i componenti, che sono l' idrogeno e l' ossigeno. Si risponde, che si conosceva non come composto d' idrogeno ed ossigeno, ma come corpo, come fluida, come diafana, come insipida, come atta a dissetare ecc., le quali sono le parti, di cui si componeva il concetto del composto *acqua*. Le parti del composto sono come i suoi definienti. Ora i definienti si devono conoscere prima del definito, altrimenti essi non farebber conoscere il definito. Così l'Angelico S. 1, 85, 3 ad 3. — *Definientia absolute considerata sunt prius nota, quam definitum; alioquin non notificaretur definitum per ea* —. Suggiunge, è vero, l' Angelico, che i definienti in quanto sono parti della definizione si conoscono dopo. Vuol dire, che per conoscere *uomo* è bensì necessario conoscer prima *animale*, e *ragionevole*, ma è necessario dell'uomo conoscer prima qualche cosa in confuso, prima di giudicare che l' animalità e la ragionevolezza sono parti di sua essenza, e che l'essere animal ragionevole sia la sua vera definizione. *Prius cognoscimus hominem quadam confusa cognitione quam sciamus distinguere omnia,*

quae sunt de hominis ratione —. È anche vero, che l'Angelico afferma S. 1, 85, 8, che l'intelletto prima intende il divisibile, che l'indivisibile, ma questo s'intende di cognizione distinta, e riflessa. Il che è manifesto non solo perchè egli ha dimostrato, che gli universali, i quali sono sempre più semplici, s'intendono prima de' particolari, e perchè i definienti s'intendono prima del definito, ma anche perchè nello stesso articolo dopo aver parlato degl' indivisi in atto, ma divisibili in potenza, e degli indivisibili secondo la specie, venendo a parlare de' veri e stretti indivisibili, che non sono divisibili nè in atto, nè in potenza, pure li definisce. — Punctum *est*, *cujus pars non est* — *ratio* unius *est quod sit indivisibile* —. Se il *punto* e l'*uno* sono indivisibili, non possono definirsi con vera definizione, perchè la definizione è una divisione. Il definirli, come dice lo stesso Santo Dottore, *privative*, mostra che si definiscono in relazione ad altre cose, che nel tempo stesso si negano; il *punto* in relazione alle parti di un tutto, l'*uno* in relazione alla divisibilità di un composto. È questa dunque una cognizione riflessa e relativa, e con tal cognizione prima si conosce il *divisibile*, perchè si fa entrare nella difinizione dell' indivisibile.

In 4.° luogo non si può concepire il concreto

senz' aver prima conceputo l' astratto, perchè l' essenza del concreto è, che v' inesista qualche entità, ch' è l' astratto. Così non si potrà mai aver l' idea di *sapiente*, se prima non si abbia l' idea di *sapienza*, perchè la sapienza è quella, che fa il sapiente.

In 5.° luogo. Non si può concepire il finito senz' aver prima conceputo l' infinito. Perocchè l' idea del finito è la negazione dell' infinito. Ora il negativo non si concepisce che in forza del positivo. Nè si ritorca l' argomento col dire, che anzi l' infinito sia la negazione del finito, perchè si è fatto vedere, che l' idea dell' infinito è positiva non solo, ma è anche la prima idea, che si possa avere, perchè l' infinito nell' ordine diretto è il primo pensato. Quando si pensa *un finito,* si pensa una cosa, che ha un po' d' essere, una parte cioè dell' essere. Quest' essere, di cui è parte la cosa che si pensa, non può essere l' essere comune ed universale, perchè questo non ha parti, essendo una cosa, ch' è appena fuori del nulla, ovvero come si spiega San Bonaventura che *minime habet de actu, eo quod minime est.* Sarà forse dunque il finito, che si pensa, una parte dell' essere infinito? non certo parte reale e fisica, che sarebbe panteismo, ma parte similitudinaria, una similitudine, una copia parziale ed imperfetta

dell' Essere infinito, ovvero una copia d'una parte virtuale dell' Essere infinito. Quando dunque si pensa un finito, si pensa sempre in relazione all' essere infinito.

Si oppone. Dato anche, che il finito come finito non possa concepirsi senza l' idea dell' infinito, ciò non ostante quando si percepisce qualche cosa, si percepisce quella cosa, e si prescinde dal finito e dall' infinito; la mente si ferma al concetto di quella cosa, e non va più oltre. Che bisogno vi è mai al percepirsi di un sensato, di un corpo qualunque di pensare se sia finito o infinito? Eppure non si può prescindere in ogni percezione dal pensare il finito e l' infinito. Perocchè in ogni percezione vi è il concetto d'un ente. Un ente vuol dire una cosa, che ha essere. Il pensare una cosa, che ha essere, vuol dire pensare una delle cose, che hanno essere ma non tutto l' essere. Si pensa dunque una parte, si pensa un finito. Se ne ha prova nel linguaggio stesso: poichè nel comun parlare si dice, che tutto *partecipa* dell' essere. *Partecipare* dell'essere vuol dire averne solamente una parte ed esser perciò *finito*. E siccome il finito non si può concepire senza l' infinito, così in ogni percezione non si può prescindere nè dal finito; nè dall' infinito. In che senso poi si debba intendere l' essere

partecipato e diviso in più cose, è chiaro dalle cose già dette, s'intende l'essere infinito parzialmente imitato e copiato negli esseri creati.

Ragione di tutto questo si è, perchè niente è intelligibile, come si è dimostrato se non come copia parziale ed imperfetta dell'essere assoluto.

Se dunque l'intelletto non può conoscere il fisico, il singolare, il composto, il concreto, il finito senza prima aver conceputo il metafisico, l'universale, il semplice, l'astratto, e l'infinito, chiara cosa è, che da quanto si riceve per mezzo de' sensi, ch'è tutto fisico, singolare, composto, concreto e finito, non potrebbe l'intelletto, se non le avesse preesistenti, innalzarsi alle idee intelligibili.

La dimostrazione vale per tutte in genere le operazioni, che possa fare l'intellètto. Ma scorriamole partitamente.

La percezione. Se l'intelletto non ha percepito il suo obbietto, che sono le essenze, l'animo non può sapere che cosa vegga coll'occhio, tocca con mano, ascolta coll'udito.

Il giudizio. Se non vi sono idee nella mente, non può avere luogo il giudizio, perchè il giudizio è un atto col quale d'una cosa già conosciuta si afferma, o nega altra cosa pur conosciuta. Il giudizio adunque presuppone due idee, le quali non ne danno una terza.

Il raziocinio. Il raziocinio presuppone tre idee, e con tre idee si compie, e non ne dà una quarta. Perocchè è un atto, col quale la mente da due proposizioni, nelle quali si contengono tre idee, deduce una terza proposizione, nella quale delle tre idee precedenti ne ritornano due.

L'attenzione. L'attenzione non porta idee, perchè è un atto, col quale la mente non percepisce, ma si tien preparata e pronta, e come coll'occhio aperto per percepire.

La riflessione. La riflessione presuppone le idee, perchè è un atto, col quale la mente ritorna a considerare un oggetto già conosciuto.

Analisi e sintesi. Quella divide il tutto nelle sue parti, questa compone le parti in un tutto. L'analisi deve conoscere il tutto da dividersi, la sintesi le parti da comporre.

L'universalizzazione. L'universalizzazione è un'operazione, colla quale si spoglia un oggetto delle condizioni individuali, ovvero meno universali. Deve dunque conoscer l'oggetto, intorno al quale si occupa. Ma l'universalizzazione è una specie d'astrazione, di cui qui subito.

Astrazione. I difensori delle idee tutte originate da' sensi ripongono tutta la loro fiducia nell'astrazione, sulla quale perciò convien trattenerci un po' più a lungo, onde chiarir bene la insufficienza dell'astrazione a darci le idee primordiali.

Anche l' astrazione presuppone le idee, ed essa perciò senza idee precedenti non può avere luogo. Perocchè l'astrazione è un atto, per mezzo del quale in un tutto si considera una parte senza considerare le altre. Definizione tratta da San Tommaso, di cui poi si riferiranno le parole. Ora per considerare una cosa è necessario, che quella sia presente alla mente. Dunque a poter astrarre è necessario, che l' oggetto sia presente alla mente almeno per quella parte o cosa, che si deve considerare ed astrarre. La cosa, che si deve considerare ed astrarre per avere le idee intelligibili, sono le quiddità ed essenze, perchè le quiddità ed essenze sono l' oggetto delle idee intelligibili. Dunque per poter astrarre le essenze devono essere già presenti alla mente. Esse non possono esser fatte presenti per mezzo del senso, perchè il senso non può portar nella mente nè essenze, nè idee intelligibili belle e formate, ma solo l' intelletto. L' astrazione adunque presuppone la cognizione delle essenze, e il possedimento d' idee intelligibili.

Se fosse il senso, che facesse presenti alla mente le essenze per poterle considerare ed astrarre, sarebbe il senso, che per sè stesso porterebbe nella mente le idee metafisiche ed intellettuali, e nulla mancherebbe al vero e pretto sensismo.

Che se non si volesse accettare la definizione, che dà l'Angelico dell'astrazione, la tesi si può provare egualmente.

L'astrazione non è la prima operazione dell'intelletto, ma l'intellezione, che è il conoscimento delle essenze. Astrazione ed intellezione non sono la stessa cosa. Dunque l'astrazione viene dopo l'intellezione, e dopo il conquisto delle idee. L'intellezione delle essenze è bensì, diranno i contrari, la prima operazione dell'intelletto, ma l'intellezione delle essenze trovate ne' sensati, o ne' loro fantasmi, da dove poi si astraggono. Nè possono dir diversamente stando al significato del termine *astrazione*, che vuol dire cavar fuori; perchè una cosa si cava fuori da dove si trova. Ma questa spiegazione è insufficiente per due capi. Se nè sensati fatti presenti alla mente per mezzo de' loro fantasmi l'intelletto vi trovasse le vere essenze, esse sarebbero entrate per mezzo del senso. Ecco di nuovo il sensismo. Le essenze sono bensì entrate per mezzo del senso, replicheranno, ma il senso non le conosce, le conosce solo l'intelletto. L'intelletto, si risponde, non avendo idee del proprio è ancora cieco, e non può percepire ciò, che per altro mezzo entra nell'animo, non è ancora vitale, non può dunque operare, percepire, astrarre. Ragion di tutto

questo si è, che il primo oggetto dell'intelletto non sono le cose nè le loro essenze fisiche, ma le essenze ideali, o per meglio dire, le essenze tipiche, le ragioni eterne, di cui le essenze fisiche non sono, che una copia, unicamente intelligibili in relazione alle ragioni eterne. Le ragioni adunque non possono cavarsi, nè astrarsi da alcun sensato. Le ragioni o idee non possono astrarsi, come già si disse, che da ragioni e da idee, le quali sono inannellate e concatenate tutte insieme le une nelle altre.

L'astrazione, ripigliano gli avversari, non si deve intendere in questo modo, quasi si dovesse cavar fuori di tasca una moneta, ma piuttosto in quest'altro, che l'intelletto astrae le quiddità, o essenze, che si trovano ne' sensati, universaleggiandole e rendendole vere essenze collo spogliarle di quelle condizioni, che le tengono singolareggiate negli individui. Così la comune degli Astrattisti.

Ciò, ch'è universale, non può esser singolare, nè può diventarlo. Sarebbe una metamorfosi inconcepibile. L'universale è un essere ideale, e non può trovarsene ne' reali, che una copia, la quale è tutt'altro dall'originale. Le essenze adunque, che sono l'universale diretto, come le chiama la Civiltà Cattolica, non possono singolareggiarsi negl' individui, ma solo esservi esemplate, e

copiate. Similmente quello, ch' è singolare, non può diventare universale nè in sè stesso, come è chiaro, nè nel concetto, perchè il concetto del singolare è diverso dal concetto dell'universale. Dunque le essenze anche supposte singolareggiate negl' individui, non potrebbero universaleggiarsi dalla mente. Che se fosse vero, che le essenze singolari si potessero universaleggiare collo spogliarle delle condizioni, che le singolareggiano, si dovrebbe spogliarle di tutto e ridurle al niente, perchè tutto negl' individui è singolare. Ma vi è pure l' adagio presso gli Scolastici, e presso anche l' Angelico — *Singulare dum sentitur, universale dum intelligitur.* — L' adagio è vero solamente, quando preesistono nella mente le idee universali, le quali anche l' Angelico presuppone all' astrazione, come si vedrà. Perocchè al percepirsi un singolare col senso, si risveglia l' idea dell' universale nell' intelletto, di cui egli vedendo una copia nel singolare, gli attribuisce e predica come copiato quanto egli vede nell' universale. Ed è questo l' unico universaleggiare possibile.

Ma non hanno forse anche i sensati le loro essenze? Non ha l' uomo la vera essenza d' uomo, l' albero la vera essenza d' albero, il corpo la vera essenza di corpo? e perchè dunque presentandosi all' animo per mezzo del senso un uomo,

un albero, un corpo, non potrà percepirsi la loro essenza?

Si risponde. L' uomo, l' albero, il corpo hanno le loro essenze, ma le essenze fisiche, non le essenze metafisiche, hanno le essenze copie, non le essenze tipiche ed esemplari. Ora il fisico non si puo concepire, come si è veduto, senz'aver prima inteso il metafisico, nè le copie si possono intendere senz' aver primo inteso l' esemplare. Hanno le loro ragioni, se si vuole, ma non le ragioni eterne, le quali sole sono per se stesse intelligibili. Anche l' Angelico dice, che le vere essenze non sono nelle cose. — *Animal in quantum animal, est animal tantum, et significat essentiam simplicem, quae de se non est una, nec multa, nec existens in* his sensibilibus, *nec in anima.* — Op. 55 de universalibus.

Non si nega pertanto l' astrazione, ma si vuole, ch' essa sia solo possibile, quando si abbia l' idea di ciò, che si deve astrarre. Avendo l' idea d'uomo, al presentarsi un individuo, posso fermare la mia considerazione a pincimento ora sulla sua parte sensitiva, ora sulla parte intellettiva: e formare di ciascheduna idee chiare, distinte e adequate, e ragionarvi sopra e far deduzioni ecc. Ma se mi manca ogni sorta d' idee, quantunque l' occhio mi presenti quel tale individuo, niente

potrà fare di tutto questo, perchè l'occhio non mi può rappresentare, che gli esteriori accidenti di figura, di estensione e non le essenze come fu già osservato, le quali sono le stesse ragioni eterne lontane immensamente dal senso, nè in esso effigiate.

§ 8. *Sforzi degli Astrattisti.*

Non si arrendono a tali prove gli Astrattisti, e volendo pure far tutto rampollare dal senso, come da prima sorgente, anche le idee più sublimi, si logorano a cercarne il modo e la maniera. Tutti però non battono la stessa strada.

Altri vogliono, che senza supporre precedenti idee, queste si ottengano confrontando più individui insieme, e fissando la considerazione su quello, che trovasi in esso comune, facendo *astrazione* da quello, in che essi disconvengono. Così avendo il matematico più schemi geometrici sott' occhio, de' quali altri hanno tre lati, altri quattro, altri cinque, altri sei, potrà far astrazione dal numero determinato di lati tre, quattro, cinque, sei ritenendo e considerando un numero indeterminato di lati, e formarsi l'idea universale di poligono. Così pure dagl' individui Pietro e Paolo allontani la mente coll' astrazione ciò, che in essi è diverso e ritenga ciò, ch' è comune,

ecco l' idea universale d' uomo. Similmente dalle due specie uomo e leone, allontani coll' astrazione ciò, in che disconvengono, e ritenga ciò, in che si rassomigliano, ecco l'idea universale di animante.

È questo un processo facilissimo a farsi da chi abbia già, come hanno que'che così ragionano, le idee di triangolo, di quadrilatero, e di altro poligono qualunque, d'uomo, di leone, d'animante. Ma altrimenti. come è possibile, che un'idea possa cavarsi da un confronto, se per fare il confronto ho bisogno della stessa idea? Io non potrò mai confrontare Pietro con Paolo, e rilevare ciò, in che si rassomigliano, ch' è d' aver l' umanità, se prima non ho scoperta l' umanità in Pietro per veder poi col confronto, se questa trovasi anche in Paolo, nè potrò mai scoprire l' umanità, in Pietro, se non so, che cosa sia umanità, e che cosa sia uomo, e perciò se non ho idea d'umanità, e idea d' uomo. Così pure non potrà nascere l' idea di animante dal confronto dell' uomo col leone, perchè l'essere di animante lo debbo prima scoprire nell' uomo per vedere nel confronto, se si trova anche nel leone. Lo stesso si dica dell' essenza e idea di poligono trovata identica nel triangolo, quadrilatero, pentagono, esagono ecc.

Accade in questo ciò che accade in qualunque altro confronto. Se io voglio sapere, se la linea *A*

convenga in lunghezza colla linea *B*, è necessario 1.° che io abbia una misura di lunghezza, 2.° che con questa misura misuri la linea *A*. 3.° che misuri colla stessa misura la linea *B*, ovvero se mi manca un' altra misura, è necessario, ch' io soprappónga la linea *A* sopra la linea *B* per servirmene come di misura a conoscerne l' uguaglianza o disuguaglianza. Ad ogni modo è sempre necessaria una misura. Una simile operazione ha luogo nella mente, quando va confrontando ente con ente per conoscere ciò, in cui convengono; conviene cioè aver già alla mano un' entità, e poi osservare, se questa convenga prima all' uno, e poi all' altro termine del confronto.

Le entità, essenziali siano, o accidentali, che si trovano identiche negli oggetti, non sono identiche di numero, ma solo di specie, sono entità *individuali* appartenenti all' entità *specie*. L' umanità di Pietro non è identica di numero coll' umanità di Paolo, ma identica di specie. Sono due umanità *individuali*, che appartengono tutte e due all' umanità *specie*. Ora per conoscere gli individui d'una specie, è necessario conoscere la specie ed averne l' idea.

Il che prova non solo, ch' è necessario il conoscere queste entità specifiche per venir poi a fare il confronto astrattivo, ma è necessario

l'averle altresì per conoscere intellettualmente anche un solo oggetto, e potere anche sopra un solo oggetto eseguire l'astrazione. Perocchè è tanto evidente la impossibilità di trovare le prime idee per mezzo del confronto, che altri dato un addio al confronto si argomentano di poterle *astrarre* anche da un solo oggetto. Ma essi pure si suddividono in tre classi. Gli uni pongono la percezione dell'oggetto, e poi l'astrazione, altri percezione ed astrazione tutt'insieme con un atto solo, altri finalmente l'astrazione, e poi la percezione. Tutti mezzi impossibili, o insufficienti.

Insufficiente l'astrazione dopo la percezione. Perocchè o s'intende, che deve precedere la percezione intellettuale, e questa facendosi per mezzo d'idee, l'astrazione, che vien dopo la percezione, viene dunque anche dopo le idee. O s'intende una percezione sensitiva, e questa non potendo portar dentro le essenze, l'intelletto, che n'è privo, non saprà dove voltarsi per averle.

Insufficiente ed impossibile l'astrazione prima della percezione intellettiva, perchè l'astrarre secondo la definizione dell'Angelico è il considerare nell'oggetto una cosa, e le altre trascurare, ma il considerarla coll'intelletto, perchè il senso non considera. Ora non si può considerare una cosa, che non siasi percepita. Dunque la perce-

zione intellettiva precede l' astrazione. In vece di *considerare* si ponga pur anche *pensare*, e si definisca, l' astrarre è il pensare nell' oggetto una cosa, e le altre trascurare, s' intende pensare coll' intelletto. Ora il pensare coll' intelletto vuol dire pensare per mezzo d'idee intellettuali, pensare cioè le essenze. Ma queste non si possono pensare senz' averle intese. La percezione adunque intellettiva diretta è prima dell' astrazione. Chè dopo l' astrazione possa venire e venga una percezione riflessa; si può e si deve concedere.

Impossibile ed insufficiente la percezione ed astrazione unificate in un atto solo, perchè dato anche che possano farsi amendue contemporaneamente, la percezione intellettuale almeno per priorità di natura precede l' astrazione, come diceasi poc' anzi. Il che basta a far sì, che le idee nella loro origine non si possono ripetere dall' astrazione, ma dalla percezione intellettiva, la quale presuppone le idee.

Obbiettano. Due specie d' astrazione si devon distinguere, un' astrazione riflessa, volontaria, e come alcuni dicono, positiva, ed un' altra diretta, necessaria, negativa. Per la prima si concede, che sia necessario preconoscere ciò che si astrae, non così per la seconda. Perocchè l' intelletto è la facoltà di conoscer l' ente e le essenze. Egli

dunque deve percepir l'ente e le essenze dovunque si trovano. Quando pertanto si presentano i sensati, che sono enti, e che hanno le loro essenze, egli deve per necessità di natura percepirle di primo slancio senza bisogno d'averle preconosciute.

Nelle precedenti dottrine si trova già la risposta all' obbiezione. Perocchè nel dichiarare l'insufficienza dell' astrazione per la generazione delle idee, si è dichiarata la insufficienza di qualunque specie d' astrazione. Ciò non ostante ecco una risposta più diretta ed esplicita. Si deve distinguere l' intellezione delle essenze dalla percezione delle esistenze. Quella è l' atto primo dell' intelletto, questa il secondo, perchè se non si sa che cosa sia quello di cui si deve affermar l' esistenza, non si può affermar l' esistenza di cosa alcuna. Il senso presenta le esistenze, e non le essenze. Il percepir queste esistenze sarebbe l' atto secondo dell' intelletto, il quale rimane impossibile, perchè l' intelletto non è ancora uscito nell' atto primo e non si dà atto secondo se non dopo il primo. Ma se non può l' intelletto percepire con atto primo l' esistenza di quel sensato, potrà bene con atto primo conoscerne l' essenza, anzi sarà necessitato a conoscerla per necessità di sua natura, che lo porta anche a suo malgrado a conoscer le essenze. Neppure, perchè le essenze

de' sensati sono essenze copie, e non sono essenze esemplari, e quelle non si possono conoscere senza queste, come se ne può vedere la dimostrazione a suo luogo. Tralascio per non cadere in troppe ripetizioni, che l'intelletto senza idee è ancora cieco, e non vitale, e perciò non può l'animo coll'intelletto operar su' sensati. Ma l'ente almeno lo potrà percepir ne' sensati, perchè l'ente è il primo oggetto dell' intelletto. Per le stesse ragioni neppur questo: perchè anche l'ente ha la sua essenza fuori de' sensati al pari delle altre cose. Quello che si percepisce col senso è un *ente*, non è l' *ente*. Per conoscere un *ente* bisogna aver l' idea dell' *ente*. Perocchè chi è che dice un *ente?* il senso non lo può dire, perchè egli non sa che cosa sia *ente*. Il sensato non lo può dire, perchè neppur egli lo sa, e se si mostra per farsi vedere all' intelletto, si mostra ad uno che non ha occhio, ad uno che non sa niente, egli pure stupido ancora ed insensato. L' ente generico ed universale è il primo oggetto dell' intelletto nell' ordine della riflessione, e non nell' ordine delle cognizioni dirette, perchè altrimenti non potendosi cavare secondo le cose dette per l'astrazione da' sensati, converrebbe porlo innato, e cadere nel Rosminismo.

Obbiettano di nuovo. Il senso e l' intelletto

sono due forze distinte bensì, e destinate a funzioni differentissime, ma si trovano unite in un solo oggetto, ch' è l' animo. E perchè dunque l' animo dopo aver percepito col senso una cosa, non potrà considerarla coll' intelletto, illuminarla, svolgerla, rivoltarla per ogni verso, e spremerne ogni bella cognizione? Risposta. Finchè l' animo ha percepito una cosa col senso solo, non ne ha ancora l' idea, la vera idea, che faccia conoscer l' essenza, non può pronunciare il suo verbo interiore *uomo*, *pianta*, *virtù*, *vizio* ecc., non può quindi nè astrarre, nè universaleggiare, nè altro fare. L' animo ha due occhi, senso ed intelletto; il senso, con cui vede il di fuori delle cose; l' intelletto, con cui vede il di dentro. Siccome pertanto quando è cieco il senso, non vede il di fuori, così quando è cieco l' intelletto per mancanza d' idee, non vede il di dentro, e perciò non conoscerà mai il vero essere delle cose.

Eppure San Tommaso, obbiettano in fine, San Tommaso ripete dall' astrazione l' origine di tutte le nostre cognizioni, e perciò anche la formazione delle idee intellettuali ed universali. Così in tutto l' art. 1., q. 85, ed altrove spessissimo.

È verissimo, che per mezzo dell' astrazione si possono formare le idee intellettuali ed universali, ma nell' ordine riflesso, non nell' ordine

diretto, il che vale il dire, che la mente non potrebbe coll' astrazione formare idee intellettuali ed universali riflesse, se ella non fosse prima dell' astrazione fornita d' idee dirette e primitive. E che tale sia la mente dell' Angelico, quando dice, che dall' astrazione si derivano tutte le nostre cognizioni, si può provare evidentemente non solo dalla teoria delle ragioni eterne, che San Tommaso afferma essere state impresse nella mente nostra fin dalla prima sua esistenza, e da' testi già citati del Santo Dottore, ove egli stabilisce, che l' intelletto agente è una potenza in atto, e dall' aver detto, che il senso presenta l' oggetto, un ente, una sostanza, un uomo, non in quanto uomo, sostanza, ente; perocchè se il senso non presenta uomo, sostanza, ente, in quanto ente, sostanza, uomo, da ente, da sostanza, da uomo, di cui non si ha il concetto, nulla si può astrarre e ricavare, ma anche dallo stesso articolo citato in loro favore dagli avversarî. E primieramente dalla stessa definizione, ch' Egli dà dell' astrazione. — *Hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur* —. Ma il considerare una cosa richiede anche, secondo la mente del-

l'Angelico, che sia già stata intesa o percepita. Così S. 1, 79, 10. — *Intellectus quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis, quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu: quandoque autem in actu secundo, qui est* considerare, *et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus* —. Se dunque, secondo l'Angelico, l'astrarre è un *considerare* la natura o essenza delle cose senza considerare i principî d'individuazione, e se parimenti secondo l'Angelico la considerazione viene dopo la *scienza*, è chiara la mente del Santo Dottore, che l'astrazione viene dopo la scienza o cognizione delle essenze.

Nè si contenta San Tommaso queste cose d'averle dette una volta sola, ma le ripete più e più volte. Che l'astrazione sia una *considerazione* delle essenze l'avea detto anche poco prima della citata definizione. — *Ea quae pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis puta lapidis, aut hominis, aut equi*, possunt considerari *sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est* abstrahere *universale a particulari* ecc. —. Ib. ad 3. — *Intellectus speciem hominis abstrahit ab his carnibus, et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed partes individui, et ideo sine eis considerari* potest. —. Ib ad 4. —

Abstrahit intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus *in nostra* consideratione *naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur* —. Ne' quali tre testi meritano osservazione anche il *possunt considerari*, il *considerari potest*, l'*accipere possumus in nostra consideratione*, *possiam ricevere nella nostra considerazione*, le quali parole vogliono indicare nell' astrazione un atto volontario, il quale anche per questo solo addomanda precedenti cognizioni. Ib. ad 3. — *Intellectus noster abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum* considerat *naturas rerum in universali* —. 1, 12, 4 ad 3. — *Intellectus noster potest in abstractione considerare, quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se* —. È dunque cosa costante nell' Angelico il risguardare l' astrazione come una *considerazione* dell' intelletto. Che poi Egli ritenga la considerazione come un atto, che venga dopo la scienza, lo ha detto nel testo superiormente citato, e lo ripete pure 1, 107, 1. — *Intelligibile est in intellectu tripliciter. Primo quidem habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit. Se-*

cundo autem, ut in actu consideratum, *vel conceptum. Tertio ut ad aliud relatum* —. Dove si vede che Egli pone il considerato in atto dopo l'intelligibile, ch'è nell'intelletto abitualmente. Dopo le quali parole aggiunge, che dal primo grado si porta l'intelligibile al secondo, cioè a *considerare* per impero della volontà, il che richiede anche per questo una previa cognizione. *Manifestum est autem, quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis* —. S. 1, 79, 6. — *Sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu* —. 1.ª, 2.ª, 50, 4. — *Ipse intellectus possibilis est, in quo est habitus scientiae, quo potest considerare, etiam cum non considerat... Intelligère et considerare est proprius actus intellectus* —. Dove pone il considerare dopo l'intendere.

Oltre di ciò nello stesso articolo obbiettato dagl'avversarî, l'Angelico dice, che prima dell'astrazione i fantasmi vengono illuminati dall'intelletto agente. — *Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur* —. Se l'intelletto agente illumina prima d'astrarre, deve dunque prima d'astrarre dar lume: il che nelle cose spirituali o è un conoscere, o un far conoscere. E spiega subito che cosa vuol dire

illuminare i fantasmi, renderli abili a poterne astrarre gl' intelligibili. — *Illuminantur autem; quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur* —. Dunque i fantasmi non sono abili per sè a cavarne gl' intelligibili, ma l' abilità e l' intelligibilità la ricevono dall' intelletto. Dunque l' intelletto ha l' intelligibile in sè prima di astrarre, e lo trasfonde ne' fantasmi. Il che non può intendersi in altra maniera, se non che lo spirito dai fantasmi prende occasione di riflettere sugl' intelligibili, che ha già in sè. Si ponga mente a quell' *intentiones intelligibiles abstrahuntur*. Le intenzioni sono nella mente: nelle cose non vi sono che come cause ed occasioni di risvegliarle nella mente per quella somiglianza che ha il sensibile coll' intelligibile.

Dice inoltre l' Angelico nello stesso articolo; che la parte sensitiva per l' unione coll' intelletto diventa più vigorosa — *pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior* — dice, che l' intelletto si rivolge sui fantasmi — *ex conversione intellectus agentis supra phantasmata* —. Dunque San Tommaso suppone l' intelletto già in atto prima dell' astrazione. L' atto dell' intelletto è l' intellezione, il conoscimento delle essenze.

Il fin qui detto dimostra che l'astrazione ammessa da San Tommaso è ben diversa dall'astrazione de' presenti Astrattisti, e conferma quello che fu innanzi prenotato, ch'Egli obbligato dalla condizione de' tempi a spiegare le dottrine Aristoteliche lo potè fare limitandosi a spiegare l'origine delle cognizioni chiare, distinte, riflesse e scientifiche, che cominciano coll' astrazione da'sensibili, ma senza negare, anzi facendo conoscere che oltre a queste altre ve n'erano, ch'egli chiama ora cognizioni confuse, ora semi di verità, ora principî insiti, e tutto questo compreso nella participazione delle ragioni eterne, in cui fa consistere l'essenza del nostro intendimento.

§ 9. *Altre osservazioni sull' astrazione.*

Se l'astrazione operata sui sensati basta ad acquistare le idee intellettuali, dovrebbe bastare l'aver percepito anche una volta sola il più piccolo oggetto, un moscherino, un pulce, un granello d' arena per fabbricarvi sopra, nella sfera delle cognizioni meramente intellettuali, tutto l' edifizio dell' umano sapere, se anche subito dopo si venissero a perdere tutti i sensi, che non sono essenziali alla vita, la vista, l' udito, l' odorato, il gusto, rimanendo il solo tatto, che

pare l' unico senso necessario per vivere. Perocchè il moscherino è un ente: fatta l' astrazione, ch' è un' operazione naturale, e necessaria, ecco l' idea dell' ente e dell' essere generico ed universale. Il moscherino è un esistente, fatta l' astrazione ecco l' idea di esistente ed esistenza. Il moscherino è una sostanza. Ecco l' idea di sostanza. Il moscherino ha corpo, ecco l' idea di corpo. Il moscherino è un vivente, ecco l' idea di vita. Il moscherino è un esteso, ecco l' idea di estensione. Il moscherino è un uno, ecco l' idea d' unità. Il moscherino è un finito, ecco l' idea del limite, e fatta astrazione da' limiti, ecco l' idea dell' infinito. E non solo questo dovrebbe l' intelletto poterlo fare, ma sarebbe anche in necessità di farlo, e non potrebbe fare altrimenti, e lo dovrebbe fare sull' istante, perchè l' intelletto, secondo gli Astrattisti, è per natura determinato ad astrarre, e trovar l' ente, e le essenze dovunque si trovano. Acquistate poi queste idee, dovrebbe subito, e immediatamente vederne le relazioni, perchè anche le relazioni sono cose intelligibili esse pure. Replicata l' unità, ecco la serie infinita de' numeri. I numeri hanno infinite proprietà, d' esser multipli, e summultipli, d' esser radici e potenze, tutto dovrebbe essere noto. Onde in un batter d' occhio si acquisterebbe il più alto ed esteso sapere. La

quale assurdità viene cansata dall' astrazione posta, come si deve porre, atto riflessivo e libero, che viene occasionato dall' esercizio successivo della sensività.

L' occhio è il senso più rappresentativo degli altri tutti. Questi sono più ottusi, e meno atti a rappresentare gli oggetti, su cui operare l' astrazione. Eppure il cieco nato arriva a formarsi le idee intellettuali al pari di qualunque altro, che avesse anche occhio di lince.

Se l' intelletto deve ricavare tutte le sue cognizioni anche primordiali dall'astrazione su'sensati, si fa dipender più l'anima dal corpo, che il corpo dall'anima, l' anima ch' è la forma, il corpo ch' è la materia. Il corpo dipende dall' anima per avere la vita vegetativa, l'anima dipende dal corpo per aver la vita sensitiva e intellettiva. Il corpo inoltre ha delle forze, che non dipendon dall'anima se non altro l' affinità, che tien unite le sue parti, ripulsione, gravità ecc. L'anima non ne avrebbe alcuna, che dal corpo non dipendesse.

Posta la necessità e sufficienza dell'astrazione per qualunque atto intellettivo, essa dev' essere necessaria e sufficiente anche a procacciarsi l'idea d' uomo. Ora per aver l' idea d' *uomo* è necessario aver l' idea di sensività, e di ragionevolezza. Queste non cadono sotto i sensi, non possono

dunque aversi per astrazione da sensati. La ragionevolezza e sensività si attribuisce agli altri individui per analogia con noi medesimi. È dunque necessario averne prima l'idea per iscoprire tali facoltà negli oggetti presentati dal senso. Lo stesso si dica della sola sensività ne' bruti, anzi dell'essere negli enti tutti, perchè l'essere, come astratto ch'egli è, non cade sotto i sensi. Come poi sensività e ragionevolezza troviamo in noi medesimi, si vedrà nel paragrafo seguente.

Molto meno si può acquistare coll'astrazione l'idea di Dio. Perocchè in tanto gli Astrattisti pretendono che si possono coll'astrazione ricavare le idee da' sensati, perchè in essi si trovano veramente le quiddità ed essenze, l'essenza d'uomo, l'essenza d'animale, l'essenza di corpo ecc. Ora è certo ed evidente, che in nessuna cosa di questo mondo si trova l'essenza divina: non si può dunque estrarnela. Si potrà, rispondono, acquistate che siansi le altre idee per mezzo dell'astrazione, dedurre dalle cose mondiali per mezzo d'un facile raziocinio l'idea di Dio. Per mezzo d'un facile raziocinio si potrà benissimo, posta l'idea di Dio, ricavare dalle cose create la di lui esistenza e perfezioni, ma non l'idea: perchè il raziocinio suppone le idee, non le dà, riducendosi il raziocinio ad uno o più sillogismi, ciascuno

de' quali presuppone tre idee, e non ne dà una quarta, la quale guasterebbe il sillogismo. L'idea dunque di Dio, la quale d'altronde esiste in tutte le menti, anche le più selvagge, non potendo anche secondo i principi dell'astrattismo essere un'idea acquistata, deve per necessità essere data ed impressa.

Ripiglieranno gli avversarî, che se nelle cose mondiali non v'ha l'essenza divina, v'ha però in esse un'imagine o copia dell'essenza divina, dalla quale si potrà ascendere all'idea dell'originale, all'idea cioè della stessa essenza divina. Che in fatti tutte le cose mondiali siano imagini e copie imperfette dell'essenza divina lo concedono con San Tommaso, e lo ripetono costantemente gli avversarî. Ma *copia dell'essenza divina* è un'idea complessa, che non può concepirsi senza le idee parziali, che la compongono, quali sono la idea di *copia*, e l'idea dell'*essenza divina*. Senza l'idea dunque dell'essenza divina non si può concepire, che le cose ne siano una copia. Copia ed esemplare sono due correlativi, fra' quali passano due relazioni, relazione di somiglianza e relazione di origine. Ora non si può conoscere ch'esista fra due cose una relazione, se non si conoscono i due correlativi. Non si potrà mai dire, esempigrazia, che Pietro è simile

a Paolo, se prima non si conoscono amendue. Non si potrà neppure dire dunque giammai, che le cose siano copia dell' essenza divina, se delle cose e dell'essenza divina non si abbia già l'idea. Ora può darsi, che si conosca prima l' esemplare e poi la copia, o viceversa prima la copia e poi l' esemplare. Se io prima conosco Pietro, e poi ne veggo il ritratto, nel ritratto io riconosco subito Pietro, ch' è l' esemplare. Viceversa se prima io veggo il ritratto, e poi m' imbatto a veder Pietro, in Pietro io riconosco, che quello ch' io vidi prima è il suo ritratto. Ma se al contrario dopo aver veduto il ritratto di Pietro, non veggo Pietro, ovvero non mi venga descritta la sua persona, dal ritratto non potrò mai ricavar l' esemplare. Tal è il caso nostro. Se ho l' idea di Dio, io lo riconosco subito nelle cose create, perchè esse ne hanno l'imagine ed il vestigio. Ma se quella mi manca, io non potrò mai riconoscere che le cose create siano copie dell' essenza divina, se non m' imbattessi a veder Dio, il che non è possibile nella vita presente, ovvero non me ne venisse d' altra parte inspirata l' idea. Io entro in una ricca galleria di preziosi dipinti. Se io non ho cognizione alcuna de' prototipi, ch' essi rappresentano, potrei io dire, che quello è il ritratto dell' Allighieri, quell' altro del Raffaele, questo

del Galilei, quest'altro del Canova? nulla meno. Solo il potrei dire, se ogni ritratto portasse scritto il nome del suo originale, ed io intendessi lo scritto, ovvero se il pinacotecario me lo dicesse, ed io intendessi il suo linguaggio. Il mondo è una gran galleria, dove tutti gli esseri rappresentano, come copie quali più e quali meno imperfette, il grand' esemplare, ch' è la divina essenza. Ma se quella divina essenza mi è sconosciuta del tutto, io non potrò in esse ravvisarla, nè da esse ricavarla. Tutto il creato narra bensì le glorie di Dio, ma per intenderlo bisogna prima conoscerne il linguaggio, e il significato de' termini. Se dunque il creato mi parla di Dio, io debbo, per intenderlo, averne di già l'idea, al modo stesso, che per intender uno che parli tedesco, bisogna ch' io sappia il tedesco.

Si è supposto in quest' argomentazione, che gli esseri sottoposti all' astrazione si possano intendere senza l'idea dell' Essere assoluto. Crescerà la forza dell' argomento, se si rammenti quello che fu detto altrove, che niente è intelligibile se non d' una intelligibilità dipendente dall' intelligibilità suprema, dal che ne viene, che gli esseri, da cui si dovrebbe far l' astrazione per ascendere all'idea di Dio, non sono intelligibili senza l' idea di Dio in quanto Essere assoluto, e

perciò non la possono dare, se non nell'ordine della riflessione.

Anche tutto questo concesso, ripiglieranno in fine gli avversarî, le cose correrebbero bene, se si trattasse di una idea positiva: ma l'idea di Dio è negativa. Si risponde. Fu già osservato, che un'idea puramente negativa è un assurdo, perchè niente farebbe conoscere. Anche l'idea di Dio adunque, sia diretta, sia riflessa, dev'essere almeno in parte positiva. E certo l'idea diretta non può essere che positiva, perchè l'idea di Dio, anche secondo gli avversarî, è l'idea dell'Essere assoluto, di cui non v'ha nulla di più positivo, e a cui nulla di negativo va unito. Anche Sant'Anselmo e San Bonaventura, i quali vogliono che l'idea di Dio sia nell'ordine diretto la prima idea, la pongono fuor di dubbio positiva, perchè la prima idea non può essere negativa, non potendosi concepire il negativo se non dopo il positivo. Anche l'idea di Dio riflessa, colla quale si ritorna sulla diretta, e che la contiene come elemento, dev'essere anche per questa ragione in parte positiva. Ma con iterate riflessioni si aggiungono all'idea diretta di Dio le relazioni con altre cose, le quali di lui si negano. Onde di Dio si nega, che sia finito, che sia mutabile, che sia esteso, che sia corpo, che sia qualunque cosa,

che cade sotto i sensi. E perchè dell' Essere assoluto, ch' è Dio, non abbiamo che un' idea ben limitata ed oscura, di cui, come dice San Bonaventura, neppure ci accorgiamo, e delle cose sensibili abbiamo idee chiare e distinte, perciò si dice con maggior verità, che di Dio abbiamo un' idea negativa, e *per remotionem* secondo la frase dell'Angelico. Sebbene adunque l'idea di Dio sia negativa nel senso spiegato, essa, secondo le teorie precedenti, non può aversi per astrazione, e perciò nell' astrattismo l' idea di Dio diventa del tutto impossibile.

Un' ultima osservazione, io credo, se non prendo il più grande abbaglio del mondo, metterà in maggior luce ancora l'insufficienza dell' astrazione in procurarci le prime idee. Dividono l' astrazione in positiva e negativa, quella per cui avvedutamente si lasciano da parte le condizioni individuali, attenendosi alle sole forme essenziali, questa per cui si tralasciano senz'averle intese le stesse condizioni individuali, in cui restano concretate le forme essenziali. La prima concedono gli Astrattisti, che non possa farsi senza idee preesistenti; e la cosa è ben chiara, perchè se le condizioni individuali si tralasciano avvedutamente, questo vuol dire, che già si conoscono. Non così la seconda: perocchè col-

l'astrazione negativa si tralasciano le condizioni individuali senz'averle ancor conosciute, si apprende l'essenza, senza apprenderne l'individuazione.

Ma questa seconda astrazione negativa, nella quale si trasanda l'individuazione senz'averla ancor conosciuta, non è un atto nè positivo, nè negativo; è solo una negazion d'atto, un non atto. Di fatto gli stessi suoi difensori si servono per ispiegarla dell'esempio dell'occhio, il quale apprende nel pomo il colore senz'apprenderne il sapore. Ora l'occhio nel non apprendere il sapore del pomo fa forse un atto? egli non fa atto alcuno nè positivo, nè negativo. L'astrazione adunque negativa, colla quale non si apprende, nè si conosce l'individuazione dell'essenze, si riduce ad una semplice negazion d'atto, ad un non atto, al nulla. E con un non atto si potranno coniare idee? con una operazione, che non è un'operazione, si acquisteranno le più belle cognizioni? si farà il tutto col non far niente?

È vero, che anche l'Angelico a spiegare l'astrazione adopera la similitudine dell'occhio, che percepisce il colore del pomo, e non il sapore. Ma si è veduto, che l'Angelico ammette l'astrazione solo nell'ordine riflesso, ch'è l'astrazion positiva, quando cioè avendo già la mente per mezzo delle idee impresse, e del senso percepito

un obbietto, vi ritorna sopra col suo pensiero, dal concreto ne cava l'astratto, dal particolare sale all'universale, dall'essenza fisica si porta all'essenza ideale e tipica, facendo in tal modo un atto positivo di riflessione e di astrazione, e rassomigliandosi all'occhio in questo, che essa con un atto positivo trasanda il concreto, il singolare e l'esistente, e l'occhio con un non atto trasanda il sapore, l'odore e tutte le altre qualità sensibili del pomo.

§ 10. *Le idee non vengono dal senso interno.*

Se le idee non possono venire da' sensi esteriori, potrebbero mai venire dal senso interno e dall'interna coscienza de' proprî atti? no; appunto perchè il senso interno è senso e non intellezione, non conoscimento cioè di essenze, e perchè la coscienza venendo in sequela degli atti del conoscimento già suppone il suo obbietto. L'Angelico dice apertamente, e ripete, che l'animo conosce sè stesso per mezzo de' suoi atti. Così S. 1, 87, 1. — *Non per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster* —. Il primo atto dell'intelletto è il conoscimento delle essenze; non si può dunque aver coscienza di sè medesimi senza prima aver conoscimento delle essenze, e senza essere provveduti d'idee.

Il sentimento dell' *io*, come dicono, è della natura stessa degli altri sentimenti. Come gli altri sentimenti attestano l'esistenza di oggetti che sono fuori del soggetto pensante, il sentimento dell' *io* attesta l' esistenza del soggetto stesso pensante. Ora le esistenze vengono dopo le essenze. I sentimenti annunziano gli enti, ma non le loro essenze.

È nell'ordine solo della riflessione, che l'intelletto dopo aver inteso il suo oggetto si ripiega sopra sè stesso, e intende lo stesso suo intendere, e le specie e le idee per mezzo delle quali intende. L'Angelico S. 1, 87, 1. — *Quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit* —. E dopo aver l' anima inteso il suo intendere, intende di essere, e di essere intellettiva. Onde l' Angelico S. 1, 87, 1, dice, che noi conosciamo d'avere un'anima intellettiva, perchè conosciamo d'intendere. — *Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc, quod percipit se intelligere* —. Nella mancanza d'ogni idea insita come farebbe l' intelletto ripiegarsi sopra sè stesso, e intendere il suo intendere? Si conceda, che coll' astrazione si possa *intender l'ente*. Fin qui non si ha che l' idea dell' ente e la coscienza d' aver l' idea dell' ente. Ma *intender*

l' ente può diventare oggetto egli stesso d' intendimento, e si dirà intendere d' *intendér l' ente.* Per questo nuovo oggetto l' Angelico non certo richiede una nuova astrazione, ma solo che l' intelletto rifletta sopra sè stesso, che si ripieghi e ritorni sul suo atto: il che non potrebbe fare, se non avesse già inteso il suo intendere.

Per mezzo poi della cognizione, che abbiamo acquistata di noi stessi, riconosciamo che sono dotati, come noi, d' intelligenza quelli che sentiamo a parlare, ragionare, e fare altre funzioni intellettuali, che noi stessi facciamo.

La stessa cognizione serve anche a formarci qualche idea degli esseri puramente intellettuali, quali sono gli Angeli, secondo che dice anche l' Angelico, il quale approva S. 1, 88, 1 ad 5, il detto del Filosofo. — *Quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas* —. Ci serve anche a formare un' imperfetta idea di Dio, perchè se secondo il detto dell' Apostolo le cose invisibili di Dio, le sue perfezioni, la sua virtù, la sua divinità si conoscono per mezzo di tutte le cose create anche insensibili, nelle quali si contiene un vestigio solo della divinità, una cognizione meno imperfetta ce la somministra l' anima nostra, nella quale non si trova un vestigio solo, ma vi risplende

ben viva l'imagine e somiglianza di Dio, perchè dotata d'intelletto e volontà. Tutto questo nell'ordine della riflessione.

§ 11. *Le idee non vengono dall' altrui magistero.*

Se non possono procacciarsi le idee primigenie per veruna operazione del proprio intelletto, si potranno forse procacciare per altrui magistero ed insegnamento? Acciocchè il maestro possa far penetrare nella mente del discepolo le sue idee, egli deve servirsi di voci, di cenni, o d' altri segni qualunque, di cui il discepolo conosca il significato; che altrimenti nulla intenderebbe. Sarebbe come un parlar tedesco, o cinese, ad uno che non conosce che l'italiano. Si ricercano adunque già tutte nel discepolo le idee che corrispondono a quelle voci e segni, di cui si serve il maestro nell'insegnare. È vero che il maestro spiega le tante volte voci che il discepolo non conosce, ma le spiega con altre voci già dal discepolo conosciute. Ignora il discepolo che cosa voglia dire *transostanziazione*, per esempio, *consostanziale*, *comunicazione d'idiomi ecc.* Il maestro le spiega, e dice: la transostanziazione è la conversione di una sostanza in un'altra sostanza. Ma se il discepolo non sa che cosa voglia dire *conversione*, e che

cosa voglia dir *sostanza*, egli nulla intende, e nulla impara. Nulla può dunque insegnare il maestro senza le idee preesistenti nel discepolo. — *Quilibet docens*. San Tommaso S. 1, 117, 1., *ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum, quae ignorabat secundum quod dicitur in 1. Poster quod omnis doctrina, et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione.* — Altra cosa è di quel maestro, che parla non all'orecchio, ma alla mente e al cuore, che non ha bisogno di segni esteriori, il cui linguaggio ed unzione, perchè interiore, *docet nos de omnibus 1. Io: 2, 27.*

A che dunque si riduce tutto il magistero esteriore e disciplina? non ad infondere idee, ma a rischiararle, ad ordinarle, a comporle: si riduce a far riflettere sopra le cose già conosciute, ad argomentare da esse, e dedurre conseguenze, che in quelle si contenevano virtualmente, ed in confuso: si riduce a conoscere cose di fatto, verità contingenti, per conoscer le quali non bastano le idee metafisiche, ma si richiede, oltre il testimonio de' sensi e della coscienza, l'autorità umana o divina.

Se dunque nè per mezzo de' sensi immediatamente nè per mezzo di qualsiasi operazione della mente sopra le cose testimoniate da' sensi, nè per mezzo del magistero altrui o disciplina

possono le idee primigenie penetrare nella mente, resta pienamente confermato ciò che si poneva da principio, che le idee semplici ed elementari sono alle nostre menti impresse e connaturali.

ART. V.

COPIA E CHIAREZZA DELLE IDEE.

Se nelle nostre menti sono state impresse le idee primigenie ed elementari, donde si deve poi ripetere la loro copia e chiarezza? Fu detto più volte, che nelle idee impresse nelle nostre menti, e a noi connaturali, sta riposto il lume di nostra ragione. Più copioso adunque, che sarà questo lume infuso nella mente di ciaschedùno dal benefico Autore della natura, maggiore sarà anche il numero delle idee che appariranno, e maggiore sarà la chiarezza e distinzione colla quale si mostreranno. In questo consiste propriamente la bontà dell' ingegno e la forza dell' intelletto. Aggiungendosi poi la riflessione, lo studio, la esperienza ed il magistero altrui, la capacità dell' intelletto si allarga, e si aumenta in modo, che s' inoltra ben avanti, e ben remotamente nella serie infinita delle essenze, ne vede le relazioni e scopre verità ad intelletti meno per-

spicaci ignote. Ma ogni intelletto creato è finito, la sua luce è limitata, ella va scemando di mano in mano che l'intelletto progredisce nella serie, le verità un po' remote vanno a poco a poco offuscandosi al suo occhio e poi in fine altre, che sono infinite, le perde interamente di vista a quella maniera, che l'occhio corporale, secondo la quantità di luce, che lo rischiara, vede e distingue gli oggetti più lontani, finchè crescendo la lontananza degli oggetti si oscura sempre più la visione e finalmente sparisce del tutto.

Viene anche perfezionato l'intelletto colle superne illustrazioni della grazia, per mezzo delle quali Iddio rivela agli umili ciò che tien nascosto ai saggi e prudenti del secolo, finchè ottenga l'ultima perfezione, e venga elevata per mezzo del lume della gloria ad intuire la prima e suprema verità, il che non è promesso a tutti, ma solo ai mondi di cuore, come si ha in San Matteo 5, 8. — *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* —. Nel quale stato però, non secondo la diversità degl'intelletti, ma secondo la diversità dei meriti, sarà diverso il premio e la gloria per detto dell'Apostolo 1. Cor. 15, 41. — *Alia est enim claritas solis, alia claritas lunae, alia claritas stellarum: stella enim a stella differt in claritate. Sic et resurrectio mortuorum.*

È un detto assai comune, che siano le matematiche quelle che danno idee chiare e distinte, e che diano idee oscure e confuse le altre discipline. È vero questo, e perchè, e fino a qual segno? Le matematiche danno idee chiare; 1.° perchè essendo l'oggetto delle matematiche la quantità, la quale si può rappresentare con ischemi e figure, i teoremi matematici si percepiscono non coll'intelletto solo, ma anche cogli occhi, per così dire, e colle mani; 2.° perchè esse si fermano alle definizioni, e a ciò che si deduce necessariamente dalle definizioni, prescindendo da tutto ciò che nello stato fisico delle cose s' aggiunge all' essere metafisico compreso nelle definizioni. Le altre discipline al contrario, come per esempio la metafisica, considerano le cose anche nel loro essere fisico, e perciò molte di quelle cose che non sono comprese nelle definizioni. Il matematico data la definizione del triangolo — il triangolo è una figura di tre lati — si occupa in queste sole idee, le esamina in astratto, nè si cura di sapere di qual materia sia composto un dato triangolo, quale la sua dimensione, quale il suo peso ecc. Il metafisico dà la sua definizione dell' uomo — l' uomo è un animal ragionevole —. Se anch'egli si fermasse nella definizione, niente troverebbe di oscuro. Perocchè questa definizione dell' uomo

è chiara egualmente come la definizione del matematico. — Il triangolo è una figura di tre lati. — La definizione dell' uomo — l' uomo è un animal ragionevole — ricerca l' unione dell'anima col corpo. Qual cosa più chiara? ma il metafisico adatta la sua definizione all' uomo, qual è in natura. Ora quante cose si trovano nell' uomo, qual è in natura, le quali non sono comprese nella definizione? E perciò cerca il metafisico in che maniera l'anima sia unita col corpo, e quale sia il commercio di una sostanza coll'altra, e fra i vari sistemi, in ognuno de' quali sarebbe salva la definizione, cerca quale di loro abbia veramente luogo: ricerca, che lo impaccia non poco. Ma se anche il geometra avesse a considerare il triangolo non nel solo essere suo metafisico, in quanto è una figura di tre lati, ma anche nel suo essere fisico, quanta fatica gli si accrescerebbe per sapere se è composto d'acciaio o di puro ferro, se i suoi lati siano perfettamente rettilinei o della data curvatura ecc.?

Del resto nè tutto è chiaro in matematica, nè tutto oscuro in metafisica anche fra quelle cose che non sono esplicitamente comprese nelle definizioni, ma da esse si ricavano col raziocinio. Vi sono molti problemi ed algebrici e geometrici, e molto più nel calcolo infinitesimale, che non

sono ancora stati sciolti. Molte sono le cose nelle matematiche, che oggi sono chiare, ma furono un tempo oscure, ed anche perfettamente ignorate. E perchè non potrebbe accadere lo stesso anche nelle metafisiche? Aggiungerò, che moltissime dimostrazioni vi sono nelle matematiche, le quali sono chiarissime, ma sono indirette, tirate d'altronde, e non dalle essenze, come quella del teorema — la somma degli angoli d'un triangolo è eguale a due retti —. La cui dimostrazione si assolve per un mezzo termine estraneo, dagli uni per mezzo del circolo, da altri per mezzo di linee parallele ecc., ma nessuno, per quanto io sappia, l'ha ancora dedotta, perchè la cosa è alquanto malagevole, dall'essenza stessa e definizione del triangolo. Onde fra le innumerabili opere di matematica una ancora resta a desiderarsi, nella quale tutti i teoremi si dimostrino direttamente dalle essenze cioè, e dalle definizioni. Similmente nelle metafisiche vi sono innumerabili cose oscure, ma innumerabili sono anche quelle che godono luce di mezzogiorno, alle quali null'altro manca che la evidenza de' sensi, perchè non si possono con segni algebrici ed ischemi rappresentare.

Basta per ora intorno all'origine delle idee intelligibili e metafisiche: perocchè le obbiezioni,

che sogliono farsi contro la tesi fin qui propugnata, verranno sciolte poi dopo.

ART. VI.

IDEE SENSIBILI.

Oltre l'intelletto ha l'uomo un'altra potenza conoscitiva, la sensività, che si chiama anche senso, col quale per mezzo di alcuni organi esteriori percepisce gli oggetti corporei. Questi organi si chiamano sensi essi pure; e sono cinque, il viso, l'udito, il gusto, l'odorato, il tatto; fra quali il viso è il più rappresentativo ed il più nobile. L'atto poi, con cui il senso sente, si chiama *sensazione*, la quale consiste nel ricevere l'impressione degli oggetti esteriori, nel che il senziente è passivo, come l'incudine, che riceve i colpi del martello; e nel conoscimento dell'oggetto, nel che il senziente è attivo emettendo un atto di sua attività.

Intorno all'origine di queste idee non v'ha chi muova o possa muovere difficoltà. Esse vengono immediatamente da' sensi: perocchè ogniqualvolta gli oggetti esteriori percuotono gli organi, questi vengono immutati, e per l'intima unione dell'anima col corpo si forma dentro dell'animo

la loro specie ed imagine, che passa bensì, ma presentandosi l'occasione per mezzo della fantasia di nuovo si riprodnce. Così il cieco nato non ba l'idea sensibile de' colori, nè il sordo l'idea del suono.

ART. VII.

IDEE INSTINTIVE

Il senso, al dire dell'Angelico, è una partecipazione imperfetta e deficiente d'intelligenza. S. 1, 77, 7. — *Sensus est quaedam deficiens partecipatio intellectus* — e ib. 1, 5, 4. — *sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva* —. Siccome adunque l'intelletto addimanda di sua natura idee insite e connaturali, così anche il senso; quello idee di cose intelligibili, questo di cose sensibili. Anche il senso è essenzialmente un lume; e il lume deve sempre qualche cosa manifestare e far conoscere. Nè vale il dire, che sia un lume in potenza, perchè un lume in potenza non è lume, come uomo in potenza non è uomo. Senza un atto primo sarebbe il senso, ed il senziente privo d'ogni vitalità, un tronco, una pietra, che non potrebbe sentire gl'impulsi degli oggetti che feriscono gli organi, nè mai

arriverebbe ad acquistare la menoma cognizione. Anche le forze meccaniche sono sempre in atto, almeno in qualche atto iniziale. La gravità fa sempre tendere i gravi al basso, e a premere su que' corpi che intercettano la discesa. L'affinità tien sempre unite le parti che compongono i corpi. L'attrazione sempre attrae, la ripulsione sempre ripelle. Esse si modificano a norma delle circostanze e di altre forze concorrenti od opposte, ma sempre agiscono. E così molto più dev'essere delle forze che dipendon sì da oggetti corporei, come la sensività, ma ineriscono ad un soggetto che non è corporeo.

L'esperienza dimostra quanto si vien ora affermando. Cerca il bambino innanzi a qualunque esperienza le poppe della madre, sa la maniera di attaccarvisi, comprimerle, succhiarne il latte. Lo stesso piangere, agitare il capo, muover le mani, piedi, tutto il corpo non è possibile senza un precedente esercizio della sensività. Che se diceste, che tutto questo egli fa naturalmente per qualche dolore, ch' egli senta, il dolore stesso prodotto da causa interna od esterna presuppone una cognizione, perchè in tanto egli è un dolore, in quanto è contrario all'appetito, che non può essere senza una cognizione.

Quali poi, e quante siano queste idee conna-

turali al senso, sarebbe difficile il giudicarlo: sebbene non può dubitarsi, che non siano tutte quelle addimandate dal naturale istinto di conservare prima l'individuo, indi la specie. Onde idee *instintive* vogliono meritamente chiamarsi.

ART. VIII.

OBBIEZIONI.

Non poche cose a danno delle idee ingenite e connaturali obbiettano gli avversarî.

Obbiezione 1.ª

Obbiettano in 1.° luogo la testimonianza dell'Apostolo nell'Epistola a'Romani, Cap. 1., v. 20, ove dice, che la cognizione di Dio e di sue perfezioni si deriva dalle cose create che si veggono, e perciò da'sensi. — *Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.* —

Risp. In due maniere si conoscono Iddio e le sue perfezioni, con una cognizione diretta, e con una cognizione riflessa. Questa distinzione ridono taluni, ma ben a torto. Se una cosa si conosce, una deve essere stata la prima volta che si è conosciuta: ed è questa la cognizione

diretta. Ma vi è sicuramente in noi la facoltà di riflettere, vale a dire di ritornar col pensiero sulla cosa già conosciuta per intenderla meglio, ed è questa la cognizione riflessa. Ora l'Apostolo nel testo obbiettato parla evidentemente della cognizione riflessa. Perocchè egli parla di quella cognizione che rende inescusabili quelli, i quali, come subito dopo soggiunge, dopo aver conosciuto Dio, non gli hanno dato quella gloria, che a Dio si doveva — *qui cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.* — Ma l'idea di Dio primigenia e diretta, che fu scolpita nelle nostre menti in quanto egli è l'Essere assoluto, e senza sapere che quest'Essere assoluto sia Dio, è così da principio oscura, confusa ed avviluppata, che ci dà ne' primi anni dell'infanzia e puerizia un lume così tenue ed esile, che rende ancora scusabili quelli che peccano contro Dio e le sue leggi. Nè rechi meraviglia agli avversarî l'aver chiamata l'idea di Dio confusa ed avviluppata, il lume della ragione tenue ed esile. Perocchè concederanno essi pure che i fanciulli quinquenni e sessenni hanno un'idea di Dio, da qualunque parte sia ad essi venuta, ancora confusa ed imperfetta, come anche un imperfetto uso di ragione, altrimenti non sarebbero scusabili ne' loro falli. L'uso di ragione non viene in un baleno, nè in un batter d'occhio,

ma a poco a poco. Questa idea di Dio poi, per mezzo della riflessione e della sensività, che aiuta, come si è detto, l'esercizio delle forze intellettuali, a poco a poco si rischiara, di giorno in giorno si svolge, ed arriva finalmente a conoscere le cose invisibili di Dio, e la sempiterna di Lui virtù e divinità, quanto basta al merito ed alla colpa.

Obbiezione 2.ª

L'anonimo Pr. D. A. Lombardo nel suo Opuscolo uscito in Piacenza, Tipi Del Maino 1859, — *Sulla Controversia fra la Civiltà Cattolica e l'Arciprete D. Antonio Caneva, osservazioni del Pr. D. A. Lombardo* — dalla risposta data dal Redentore a San Pietro, che lo aveva riconosciuto e confessato pel Cristo Figliuolo di Dio vivo — *Beatus est Simon Barjona, quia caro, et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in Caelis est* — ne racconciava alla meglio la seguente obbiezione. *Exceptio firmat regulam in contrarium.* Se dunque quella sublime verità non fu rivelata a San Pietro dalla carne e dal sangue, cioè non dal senso, ma dal divin Padre, ch'è ne' Cieli, questo prova che le altre verità e cognizioni nell'ordine naturale vengono rivelate dal senso, e che perciò dal senso vengono le idee.

Nelle mie risposte Apologetiche alle opposizioni del Pr. D. A. Lombardo, uscite l'anno stesso cogli stessi tipi, io rispondeva. Non al certo la carne e il sangue, non il senso, ma il divin Padre, ch' è ne' Cieli, rivelò a Pietro quella gran verità. In che maniera? servendosi di quelle idee, che già Pietro aveva. Pietro aveva già l' idea di *Gesù*, di quel Maestro, alla cui sequela si era dato, avea l'idea del *Cristo*, cioè del Messia, che dovea venire, avea l' idea di *Figliuolo*, che cosa sia *Figliuolo*, aveva l' idea di *Dio*, ch' era il Dio vivo e vero. Il divin Padre pertanto, per mezzo d' un lume soprannaturale, rivelò a Pietro, e gli fece conoscere, che nel maestro, ch' egli seguiva, si univano veramente insieme gli oggetti tutti, che corrispondevano a quelle idee, e che perciò Gesù era il Cristo Figliuol di Dio vero. Pietro adunque per mezzo di quella rivelazione acquistò la cognizione di una verità così sublime, ma non acquistò idee. La verità imparò per una gratuita soprannaturale rivelazione: le idee parte le avea ricevute al suo primo esistere e parte per mezzo de' sensi ed esperienza. Ed è questa appunto la teoria, ch' io sostengo, che le idee metafisiche sono impresse nell' animo fin da principio, che si acquistano co' sensi le idee sensibili, e che le verità si conoscon parte per mezzo del lume

intellettuale, parte per esperienza e parte per illustrazioni soprannaturali.

Non è dunque a proposito, nel nostro caso, che l' eccezione confermi la regola in senso contrario.

Obbiezione 3.ª

Se le idee sono all' uomo congenite, come può essere che restino tanto tempo sepolte nell' animo senz' averne coscienza?

Risp. 1.° Per aver la coscienza d' una cosa è necessaria l' attuale considerazione della medesima. Così il matematico, sebbene possegga abitualmente tutte le nozioni geometriche, definizioni, assiomi, teoremi, lemmi, corollarî, di tutte queste cose non ne ha coscienza nè nel sonno, nè sempre nella veglia, ma solo quando le considera attualmente. Il matematico poi richiama con facilità le cose geometriche alla memoria, perchè col lungo studio se ne è formato idee chiare e distinte.

2.° Le idee semplici sono bensì congenite, ma le complesse sono acquisite e fattizie. Perocchè per aver l' idea *d' uomo* non basta, come si disse più volte, aver l' idea d' *animante* e di *razionale*; ma è necessario consociare per sintesi insieme queste due idee, il che non si fa dalla

nascita, ma in seguito colla riflessione. Lo stesso si dica dell' idea d' *animante*, la quale s' acquista consociando l'idea di vivente corporato coll' idea di anima conoscitiva. Lo stesso di qualunque altra idea complessa, alla quale partendo dalle idee elementari si arriva non sempre con breve cammino e leggiera fatica.

3.° La coscienza diretta delle idee semplici ed elementari dura sempre nell' animo, e in essa consiste propriamente la facoltà dell' intelletto e il lume di nostra ragione. Con essa però, a cagione della debolezza dell' umana mente, la quale si trova nel grado infimo delle intelligenze, niente si può conoscere con cognizione distinta, finchè colla lunga esperienza non abbia la mente imparato a comporre, dividere, astrarre, argomentare, e la facoltà della ragione non siasi coll' uso ed esercizio perfezionata. Così chi ha un' idea confusa d' una cosa, per esempio, sapienza, spazio, tempo, non può spiegarla.

Obbiezione 4.ª

Chi manca di qualche senso, manca anche delle idee corrispondenti agli oggetti di quel senso.

Risp. Egli manca delle idee sensibili e de' fantasmi corrispondenti a tali oggetti, ma non

delle idee intelligibili de' medesimi. Prendiamo in esempio un cieco dalla nascita. Perchè egli non vide mai il sole, del sole non ha l'idea sensibile, il fantasma, l'imagine: ma per mezzo delle idee in lui preesistenti, semplici in parte e connaturali, in parte complesse ed acquistate coll'esperienza degli altri sensi, si può fargli concepire l'idea del sole, d'un corpo cioè d'immensa grandezza, che compie la sua diurna rivoluzione da oriente in occidente, che scaglia per ogni verso corpuscoli di mirabile sottigliezza ed altre cose somiglianti. In tal maniera egli acquista l'idea intelligibile del sole, distinta e adequata quanto la può avere un altro che abbia l'occhio il più perspicace.

S'io dirò in oltre al cieco nato, che quei corpuscoli scoccati dal sole, e ripercossi da' corpi circostanti, arrivano all' occhio, e vi dipingono l'imagine de' medesimi, che ciascuno di questi corpuscoli si dividono in sette altre parti, ossia raggi di diversa refrangibilità ecc., egli acquista subito l'idea di *luce* tanto chiara e distinta, quanto l'avea Newton istesso.

Se finalmente io gli dirò che i raggi della minima refrangibilità si chiamano *rossi*, della media *verdi*, della massima *violacei*, e che il corpo che ripercuote i raggi *rossi*, *verdi*, *violacei*, si chiama *rosso*, *verde*, *violaceo*, egli si viene a

formare le idee de' *colori*, egualmente distinte, quanto l'ottico il più sperimentato.

Mancheranno adunque al cieco nato del sole, della luce, dei colori le idee sensibili, il fantasma, l'imagine, per così dire, materiale e corporea, ma non le idee intelligibili. Onde il cieco anche dalla nascita ammaestrato nella maniera ora spiegata, se per virtù divina venisse a ricever la vista, da per sè, e senz'altro ajuto riconoscerebbe e sole e luce, e coll'esperimento ch' egli facesse col prisma, dalla diversa refrangibilità de' raggi, conchiuderebbe egli stesso, qual fosse il colore, che gli fu detto rosso, verde e violaceo. Nè pensi alcuno, che tali idee le avesse ricevute il cieco nato da chi lo ammaestrava. Perocchè il maestro, secondo le cose dette altrove, non infonde idee, ma solo insegna a comporle ed ordinarle.

Obbiezione 5.ª

Tutte le voci, colle quali si nomina cosa qualunque spirituale e metafisica, si desumono dalle cose materiali, come spirito, anima, attenzione, riflessione ecc.

Risp. Dalle cose materiali si desumono i nomi delle cose spirituali, ma non le idee. Si desumono i nomi. Nè questo deve far meraviglia.

Perocchè gli idiomi sono stati o inspirati o inventati a significare primieramente quelle cose che si hanno in uso nella vita comune. Dappoi sopravvenendo i saggi ed i filosofi, si servirono metaforicamente degli stessi vocaboli per significare le cose spirituali e metafisiche, che hanno colle cose materiali significate con que' vocaboli qualche analogia e somiglianza. Nè altrimenti potean fare: perocchè se per significare le cose spirituali avessero voluto inventare altri vocaboli appositamente, avrebbero poi dovuto spiegarli per mezzo di vocaboli già noti, e perciò desunti da cose materiali. Ma dalle cose materiali non si desumono le idee primigenie. Perocchè non v'è alcuno il quale pensi che lo spirito ed anima, ch'è in noi, sia vento o fiato, nessuno che la riflessione, colla quale l'anima ripensa un obbietto, sia il riverbero di un corpo da un altro corpo. Appositamente l'Angelico S. 1, 13, 2 ad 2, fa notare la distinzione che passa tra l'origine delle voci e l'uso a cui servono. — *In significatione nominum aliud est quandoque, a quo imponitur nomen ad significandum, et aliud ad quod significandum nomen imponitur* —. L'argomento degli avversari proverebbe più di quello che intendono essi stessi. Perocchè se valesse l'argomento cavato dall'origine de' nomi, si dovrebbe conchiudere non che

le idee intelligibili si cavassero per astrazione dalle cose materiali, ma piuttosto che le cose materiali fossero anche materialmente nell'anima, e che questa agisce e fosse agita alla maniera de' corpi, e fosse perciò materiale, come desiderano i materialisti.

La Civiltà Cattolica non si contentava di questa risposta, e ricalcava l' obbiezione appoggiandola ad un testo dell'Angelico S. 1, 13, 2. — *Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum* — e ad un altro di San Bonaventura in una Sent. dis. 22. art. 1. — *Quum non cognoscamus Deum nisi per creaturas, nos eum non nominamus nisi per nomina creaturarum* — alla quale istanza, nelle mie risposte alle opposizioni della Civiltà Cattolica, io ripeteva quanto avea detto nella dissertazione latina, e in quanto a que' due testi dei Santi Dottori Serafico ed Angelico diceva. I due Santi Dottori due cose affermano, che noi conosciamo Dio per mezzo delle creature, e che nominiamo Iddio con nomi desunti dalle creature. Due cose verissime amendue: ma noi conosciamo Iddio per mezzo delle creature con cognizione riflessa e distinta, come fu già spiegato, la quale non si può acquistare senza un lume precedente, che illumini le nostre menti per risalire dalle creature

al Creatore. Acquistata poi una tal cognizione per mezzo delle creature, noi prendiamo in prestito dalle medesime anche i nomi, coi quali esprimere quelle perfezioni divine, che il lume intellettuale, già impresso nelle nostre menti, ci ha fatto riconoscere, come in altrettante imagini, nelle perfezioni delle cose create.

Obbiezione 6.ª

I semplici si definiscono per negazione. Il semplice è ciò che non ha parti, l'uno è ciò ch' è indiviso, il punto ciò che non ha nè lunghezza, nè larghezza. Dunque del semplice non si ha idea positiva, ma si acquista dalla negazione del composto, il quale si conosce per mezzo de' sensi.

Risp. Le addotte definizioni non sono vere definizioni, ma spiegazioni e perifrasi. Perocchè nè l'uno, nè il punto, nè semplice qualunque possono definirsi per ciò stesso, che sono semplici, essendo la definizione una vera divisione d'una cosa nel genere e differenza: ma possono solo spiegarsi per mezzo della relazione, che hanno verso i composti. Tali spiegazioni poi non sono meramente negative, perchè si appoggiano a ciò che di positivo si trova ne' semplici. Aggiun-

gasi : l' argomento ferisce gli avversarî. Se i semplici, che certo sono positivi, non possono con vocaboli desunti dalle cose composte e materiali spiegarsi che negativamente, dunque o non si ha nessuna idea de' semplici, ovvero l'idea de' semplici non viene dalle cose materiali, nè da' sensi, ma da altra parte. Ora che non si abbia nessuna idea de' semplici è un assurdo, perchè non si potrebbe senza qualche idea ragionare sopra di essi, e neppur dire che sono *semplici*.

Obbiezione 7.ª

Se le idee non vengono da' sensi, ma sono impresse ed innate, non vi ha ragione, per cui l'anima sia unita al corpo.

Risp. È questo un argomento cantato e ricantato dagli avversarî, appoggiati ad un testo di San Tommaso S. 1, 84, 4. — *Si anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum. Unde frustra corpori uniretur* —. Questo testo dell' Angelico si deve spiegare in conformità ad altri testi già citati del Santo Dottore, ne' quali egli richiede le specie intelligibili ricevute dal

Creatore, e le altre specie ricevute da' sensi. Il che basta per dar ragione dell' unione dell' anima col corpo.

Perocchè è necessaria l' unione dell' anima col corpo. 1.° Per ricevere le idee sensibili, perchè quando gli oggetti esteriori percuotono gli organi del senso, il senso s' immuta e si forma nell' animo la loro specie ed imagine, la quale passa bensì, ma viene poi dalla fantasia di nuovo riprodotta. 2.° Per annunciare l' esistenza de' corpi. È vero, che per certificare quest' esistenza il senso non basta, e si richiede anche un' operazione intellettuale. Perocchè l' idea di esistenza è un' idea metafisica, e le idee che vengono da' sensi non indicano la essenza delle cose, il che è pur necessario per sapere che il sole, la luna, l' uomo, le piante esistono. A questo non basta il senso da sè, ma è necessario egli pure: sono necessarî amendue senso ed intelletto. La scienza poi de' sensibili si aumenta in modo stupendo, se i sensi si armino di strumenti: nel che per lo studio e perspicacia incredibile de' fisici la scienza delle cose naturali è arrivata tant' oltre, che niente più, o distante per spazî infiniti, o composto di molecule infinitesime, o dotato di forze che superano ogni credenza, niente si direbbe sia più all' uomo celato. 3.° È necessaria l' unione

dell' anima al corpo per essere ajutata nelle intellettuali operazioni. Perocchè un oggetto percepito col senso, e per mezzo del senso anche dall'intelletto, presenta alla mente una sintesi già bella e fatta. Così veduto l'uomo percepisce la mente animalità, e ragionevolezza già unite in un solo soggetto, e acquista l'idea complessa d'uomo, che forse altrimenti non avrebbe formato. Molte idee complesse però, che si chiamano fattizie, si forma la mente da sè, come dalle idee preesistenti di monte ed oro si forma l'idea del monte d'oro. Giovano i sensi inspirando il pensiero e il desiderio di trovare le cause degli effetti. Così il pomo cadente dalla pianta mosse il Newton ad investigare la gravità e le sue leggi. Giovano a trovare le verità anche necessarie a quel modo che i segni algebrici e gli schemi geometrici servono a risolvere problemi e compilare dimostrazioni, in quanto che tengono immota l'attenzione della mente nella considerazione dell'oggetto. In generale le imagini siano entrate per mezzo de' sensi, siano riprodotte per mezzo della fantasia, determinano l'animo a considerare gli oggetti, e fanno che sebbene ne avesse le idee dirette ed anche riflesse, se ne forma delle più riflesse ancora, e lo guidano alle più importanti scoperte.

Obbiezione 8.ª

La robustezza o debolezza delle forze intellettuali dipende dalla perfezione o imperfezione della sensività, e specialmente dalla conformazione del cerebro.

Risp. Asserzione gratuita, se tutta vogliono gli avversari; che la robustezza dell' intelletto dipenda dalla sensività. Se negli Angeli vi sono diversi gradi d' intellettualità, come insegnano i Teologi, perchè non vi possono essere anche negli uomini indipendentemente dalla sensività? Salomone al certo, come egli dice di sè stesso nel già citato testo della Sapienza, cap. 8., v. 19, avea avuto in sorte da Dio un' anima buona, la cui bontà non la ripete dal corpo, ma anzi la dice dal corpo indipendente. — *Sortitus sum animam bonam, et cum essem magis bonus veni ad corpus incoinquinatum* —. Si trovano tanti che si veggono forniti di organi ottimamente elaborati, eppure sono d' ingegno ottuso. Altri si trovano al contrario, che si veggono con organi mal conformati, e sono di altissimo ingegno. Ma sia pure che la forza dell' ingegno e dell' intelletto dipenda dalla sensività. Si è mostrato superiormente, che l' intelletto non nel coniare le idee primigenie

viene giovato dal senso, ma nell' esercizio di sue facoltà, le quali presuppongono le idee. Si aggiunge: perchè le idee intelligibili se consociano alle idee sensibili ed ai fantasmi, le intellettuali operazioni vengono ajutate od impedite, se i fantasmi con prontezza o con difficoltà, se con ordine o senz' ordine vengono dalla imaginativa suscitati. Le forze intellettuali vengono anche debilitate e le loro operazioni in parte o del tutto impedite, se la mente si lascia trasportare da violenti passioni, se venga straziata da gravi dolori. — *Impeditur homo*, così l' Angelico S. 1, 94, 1 ad 3, *a consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem* —. Tutto questo prova, che le intellettuali operazioni vengono dalla sensività giovate o contrariate, ma non che da essa dipenda la robustezza iniziale e radicale dell' intelletto, e molto meno che ne dipendano le idee, dalle quali è informato.

APPENDICE

Era già uscito da sotto a' torchi più della metà di questa Dissertazione, quando nel leggere l'*Apologista* del giorno 12 Febbraio m'incontrai in una risposta data dalla Congregazione della Santa Romana ed Universale Inquisizione ad alcuni quesiti, i quali in parte si riferiscono al mio argomento.

I quesiti e la risposta sono del seguente tenore:

A Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis Congregatione postulatum fuit, utrum sequentes propositiones tuto tradi possunt.

1.° *Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intellectuale.*

2.° *Esse illud, quod in omnibus, et sine quo nihil intelligimus, est Esse divinum.*

3.° *Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.*

4.° *Congenita Dei, tamquam Entis simpliciter, notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo*

involvit, ita ut per eam omne ens sub quocumque respectu cognoscibile est, impliciter cognitum habeamus.

5.° *Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tamquam Ens simpliciter intelligitur.*

6.° *Res creatae sunt in Deo tamquam pars in toto non quidem in toto formali, sed in toto infinito simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.*

7.° *Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tamquam distinctum a determinata creatura homine ex : g : creaturam producit.*

Die 18 *Septembris* 1861. *Emi. et Rev. DD. praehabito voto DD. Consultorum, omnibus et singulis propositionibus superius enuntiatis mature perpensis, proposito dubio responderunt.* Negative.

Confesso, che una tale risposta mi cagionò sulle prime non lieve sorpresa e sbigottimento, quasi che dopo aver usato ogni possibile cura per tenermi stretto alla più sana teologia, avessi in vece messe fuori teorie pericolose ed eterodosse. Ma sottentrata la riflessione ed esaminate bene le cose, vidi che le mie teorie, intese nel senso che loro diedi nel corso della dissertazione, erano ben diverse dalle proposizioni riprovate dalla Suprema Inquisizione. Onde avrei potuto

passarmela senz' altro aggiungere. Ma pure temendo che qualcheduno non riflettendo bene al giusto senso di alcune mie teorie, le potesse accomunar insieme colle proposizioni ripudiate dalla Suprema Inquisizione, pensai esser pregio dell' opera dichiarare il senso in cui quelle sette proposizioni sieno state giudicate pericolose dalla Sacra Congregazione, e quanto egli si dilunghi dal senso delle teorie abbracciate nella dissertazione.

Io parlo solamente di alcune delle dette proposizioni, perchè alcune altre sono da ritenersi non solo pericolose, ma apertamente false ed erronee.

Prima Proposizione.

— *L' immediata cognizione di Dio, almeno abituale, è essenziale all' intelletto umano in maniera che senza di essa niente egli può conoscere, perchè essa è lo stesso lume intellettuale* —.

Il conoscere Iddio nel senso, che ha questa espressione nel comune linguaggio, e nelle divine scritture, non è per certo essenziale all' intelletto umano, nè in esso consiste il lume intellettuale. La storia intera del Paganesimo dimostra chiaramente quanto Iddio fuori della Giudea sia stato anticamente sconosciuto ed ignorato, e quanto lo

sia anche al giorno d'oggi in tante provincie e regni sopra la terra. Chi mai direbbe, che Dio fosse conosciuto là, dove non egli si adorava, ma Giove, Marte, Mercurio, ed altre più vili divinità di volatili, quadrupedi e serpenti? Onde ebbe a dire l'Apostolo a' fedeli di Tessalonica, che non si dessero in preda a' desideri malvagi, come fanno le genti che *ignorano* Dio — *Sicut et gentes, quae ignorant Deum* —, e ai Galati ebbe a dire, che prima di venire alla fede cristiana *ignoravano* Dio, e che ora solamente il conoscono. Gal. 4, 8. Lo stesso Apostolo diceva agli Ateniesi nell'Areopago. Ateniesi, io vi veggo oltremodo superstiziosi: perocchè passando e vedendo i vostri simolacri trovai anche un altare, dove stava scritto *Ignoto Deo.* Quello adunque che voi adorate *senza conoscere*, io vengo ad annunziarvi. *Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuncio vobis. Act.* 17, 22. Ma le sacre carte son piene di testimonianze, che lamentano essere Iddio sconosciuto ed ignoto. Fu anche condannata da Alessandro VII. la proposizione, che il peccato filosofico in uno che *ignora Dio* non sia peccato formale ed offesa di Dio. La proposizione e la condanna suppongono adunque che si possa dare una tale ignoranza.

Ora se il lume intellettuale consistesse nella cognizione di Dio, o questa fosse essenziale al-

l'intelletto umano, tutti quelli che ignorano Dio nel senso delle scritture e del comune linguaggio, non sarebbero creature ragionevoli, non sarebbero uomini, ma *pecore matte*. Per questo primo significato falso ed erroneo, che sottostà alla prima delle sette proposizioni, convien credere, che sia stata dalla Suprema Inquisizione dichiarata pericolosa. Ella avrebbe anche potuto dichiararla erronea senz'altro, perchè quando una proposizione espressa in termini generali non è vera nella sua generalità, è da tenersi per falsa assolutamente. Ma perchè la domanda richiedeva solo il dichiarare, se la proposizione poteva insegnarsi senza pericolo, e perchè fatte le debite distinzioni essa può avere un senso buono, la Sacra Inquisizione non volle oltrepassare i termini della domanda.

È chiaro, che questa cognizione, di cui mancan quelli, che secondo la frase delle divine scritture e del comun favellare *non conoscon Dio*, non è talmente necessaria a conoscere le altre cose, che senza di essa nulla possa conoscersi. Un Platone, un Aristotele, un Demostene, un Cicerone che non conoscevano Dio, a che vasto sapere non giunsero? saper vero e giusto per una parte, ma saper vano per l'altra, perchè mancava loro l'*initium sapientiae timor Domini*.

L'ignorarsi Iddio nella maniera spiegata non solo non impedisce che possano molte altre cose conoscersi, ma neppure impedisce che possa porsi nell'animo immediata ed innata l'idea di Dio. L'Apostolo, il quale nella lettera a' Tessalonicesi dice, che i Gentili *ignoravano Dio*, nella lettera ai Romani 1, 21, dice, che nel tempo stesso essi avevano qualche cognizione di Dio. *Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.* Coll'ignorare Iddio può dunque stare qualche cognizione di Dio.

Di qual cognizione parla l'Apostolo nella lettera a' Romani? d'una cognizione in primo luogo solamente speculativa ed intellettuale, non pratica ed operativa, perchè i Gentili, dopo aver conosciuto Dio, non gli diedero quella gloria che gli dovevano, adorando in vece del Dio vero false divinità, e tenendo, secondo la sua espressione, la verità di Dio nell'inglustizia. Cognizione pertanto la quale ad altro non serviva che a renderli inescusabili. Parla in secondo luogo l'Apostolo della cognizione di Dio, che si raccoglie dalle cose create, perchè le cose create ci parlano chiaramente del loro Creatore e ci manifestano la sua esistenza e le sue perfezioni. *Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

Ora se possa conoscersi l'esistenza di Dio per argomentazione dalle cose create senz'averne prima impressa l'idea nell'anima, l'Apostolo nè lo afferma, nè lo dinega. Nella Dissertazione si è procurato di provare che no. E per non ripetere quanto fu detto in diffuso basti sol questo. Per nessuna specie d'argomentazione, nè per sillogismo, nè per entimema, nè per sorite, nè per dilemma, nè per altro non può mai acquistarsi idea di sorta, perchè il sillogismo, a cui si riducono tutte le altre argomentazioni, suppone le idee, come si disse le tante volte, e non ne dà alcuna nuova. Si raccogliesse anche l'esistenza di Dio dalle creature per un semplice giudizio, il giudizio presuppone l'idea del soggetto, a cui si attribuisce il predicato. Per poter dire — questa cosa esiste — convien prima pensar la cosa, il che vuol dire averne l'idea e poi predicarne l'esistenza. Non si potrà dunque neppure argomentare dalle cose create l'esistenza di Dio, e dire — Dio esiste — se prima non si pensa Dio, e di Dio non se ne abbia l'idea. La quale idea, perchè precede la cognizione, che dell'esistenza di Dio si ricava dalle creature, non può esser altro che impressa.

Nè questo si oppone a verun domma rivelato, perchè anche con quest'idea impressa sta egual-

mente, che l'esistenza di Dio si conosce per mezzo delle cose create, e per mezzo delle cose create si conoscono le perfezioni divine, di cui in tutto il creato se ne riscontrano i vestigi e le imagini.

Ma a dir vero la cognizione di Dio, che si ricava dalle cose create, si deve ritenere come cognizione riflessa non solo in quanto idea dell'essenza divina, ma anche in quanto cognizione di sua esistenza. Perocchè sebbene, come si è detto più volte, l'idea d'una cosa ne dia l'essenza, e non l'esistenza, questo deve intendersi in quanto alle cose contingenti, nelle quali l'esistenza non è di ragione dell'essenza; come del monte d'oro se ne ha l'idea quantunque non esista o non si sappia la sua esistenza. Al contrario dell'Essere assoluto, ch'è Dio, non può aversene l'idea, cioè non può pensarsi senza pensarlo esistente, perchè la sua esistenza è di ragione della sua essenza. L'Angelico, il quale per *esse* intende *existere*, come consta da tanti luoghi delle sue opere dice, che l'esister di Dio è la stessa di lui essenza. — *Esse Dei est ipsa ejus essentia* — 1, 13, 1. L'essere assoluto è il primo essere, il primo intelligibile ed il primo inteso, come si è provato fin da principio. S'egli si potesse pensare senza pensarlo esistente, si

penserebbe come un essere non reale, ma ideale. Ora un essere ideale non può pensarsi come il primo essere, perchè si pensa per mezzo di un'idea complessa, e perchè suppone la mente, che lo ha ideato. Se dunque l'idea primigenia dell'Essere assoluto porta seco la cognizione di sua esistenza, la cognizione dell'esistenza di Dio, che si ricava dall' esistenza delle cose create, è una seconda cognizione, una cognizione riflessa.

Ma si noti la differenza che passa fra la cognizione dell'esistenza di Dio come Essere assoluto, e la cognizione dell'esistenza di Dio come creatore, conservatore e moderatore delle cose create. La cognizione dell'esistenza di Dio come Essere assoluto è primigenia, assoluta ed inserta, inserta cioè in quanto che viene per necessità dall'idea di Dio inserta nell'animo nostro. La cognizione dell'esistenza di Dio in quanto creatore, conservatore e moderatore delle cose create non può essere primigenia ed inserta, ma secondaria ed acquisita in quanto che per conoscere in tal maniera Iddio, è necessario, oltre l'idea di Dio inserta, conoscere anche le cose create per poterlo dire creatore, conservatore e moderatore delle medesime. Ora per conoscere l'esistenza delle cose create è necessaria la testimonianza de' sensi. Dunque la cognizione di Dio

come creatore, conservatore e moderatore non è immediata contro a quanto asserisce la prima delle sette proposizioni, ma mediata. Quando si dice in modo assoluto *Dio*, s' intende sempre *Dio* in quanto creatore, conservatore e moderatore. Onde l' Angelico parlando di questo nome *Deus* dice, che tutti quelli che nominano *Dio*, intendono di nominare chi ha la provvidenza universale di tutte le cose, che esiste al di sopra di tutto, che è principio di tutto, distinto e remoto da tutte le cose create. — *Omnes loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus* S. 1, 13, 8, e poi ib. ad 2. — *Impositum est nomen hoc ad aliquod significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus* — Sebbene pertanto siano la stessa cosa *Dio* ed *Essere assoluto*, i concetti sono diversi, perchè nominando *Dio* non s' intende l' Essere assoluto, ma il creatore, il conservatore, il moderatore delle cose. Se dunque i concetti sono diversi, si può avere l' idea dell' Essere assoluto senz' ancora avere l' idea e cognizione di Dio. L' Angelico S. q. 2., art. 1, volendo provare che l'esistenza di Dio non è cosa per sè nota, si fa prima un' obbiezione con un detto del Damasceno — *Omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta* —, e poi risponde, che il cono-

scere Iddio in quanto, per esempio, egli è la felicità dell' uomo, non è propriamente conoscere Iddio, come il conoscere uno che viene senza conoscere chi sia, non è un conoscere Pietro, sebbene sia Pietro quegli che viene. — *Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens* —. Alla stessa maniera l' aver l' idea dell' Essere assoluto non è propriamente conoscere Iddio, sebbene l' Essere assoluto sia Dio. E si potrebbero portare infiniti altri esempî e similitudini. I fratelli di Giuseppe, quando erano alla di lui presenza, vedevano si il Vicerè di Egitto, ma in esso non sapevano di vedere il loro fratello. Quando i due Tobia parlavano coll' Arcangelo Raffaele, niente sapevano dell' Arcangelo Raffaele. Uno, che avesse conosciuto Luigi Napoleone senza sapere il di lui avvenimento al trono di Francia, saprebbe egli chi sia l' Imperatore de' Francesi? Si potrebbe forse dire di lui, che conosca l' Imperator de' Francesi? Così è di chi ha idea dell' Essere assoluto, egli non sapendo ancora che desso sia il creatore, il conservatore e il moderatore delle cose, non ha cognizione di Dio.

La prima proposizione riprovata dalla Sacra Inquisizione parla della cognizione di Dio, e non della cognizione dell' Essere assoluto. Essa dunque si deve intendere della cognizione di Dio in quanto creatore, conservatore e moderatore: ed in questo senso è falso che la cognizione di Dio sia immediata, che in essa consista il lume intellettuale, e che senza di essa nulla possa conoscersi. Anche in questo secondo senso adunque si può e si deve ritenere che sia stata riprovata dalla Suprema Inquisizione e non nell' altro senso, che la cognizione immediata dell' Essere assoluto in quanto Essere assoluto, sia essenziale all'intelletto umano, e che senza di essa nulla possa conoscersi. Ora nella mia Dissertazione ho più d' una volta avvertito di porre innata l' idea di Dio in quanto Essere assoluto, e non in quanto creatore, conservatore e moderatore di tutto il creato.

Il sistema delle idee innate non è mai stato tenuto per sospetto in materia di fede, e perciò neppure il porre innata l' idea dell' Essere assoluto in quanto Essere assoluto, purchè non se ne ponga innata la visione, la quale differisce immensamente dall' idea. E questo tanto più, che l' idea dell' Essere assoluto impressa nell' animo si pone tanto limitata, confusa ed oscura, ch' è quasi priva di consapevolezza, come avverte San

Bonaventura nel già citato e spiegato testo, Itiner. cap. 5. — *Mira est caecitas intellectus, qui non considerat illud, quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere... Ipsum Esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia; tamen non advertit* —. L'Angelico. — *Cognoscere Deum esse in aliquo communi* sub quadam confusione *est nobis naturaliter insertum* —. Sant'Agostino nel citato Testo delle Confessioni afferma in genere, che tutto quello che non è colorato, non sonoro, non odoroso, non saporoso, non corpulento e solido non solo non può entrare per le porte de' sensi, ma si trova già nella mente in celle remote e chiuse, onde se qualche cosa di esterno non venisse a cavarlo fuori, non si potrebbe pensare. Si ammette da tutti coll'Angelico, che gli Angeli nel primo momento di lor creazione hanno ricevute le idee tutte, e perciò che in essi è innata anche l'idea di Dio, senza temerne per questo danno alcuno alla fede.

Spiegato in qual senso si debba ritenere, che sia stata riprovata dalla Suprema Inquisizione la prima delle sette proposizioni, resta più poco da dirsi intorno alle altre.

Seconda Proposizione.

— *Quell' Essere, che noi intendiamo in tutte le cose e senza cui nulla intendiamo, è l' Essere divino* —.

La proposizione ha doppio senso. Se l' Essere, che noi intendiamo in tutte le cose, vuolsi che sia le cose stesse, o parte delle cose stesse, la proposizione, che lo preconizza per l' Essere divino, è apertamente panteistica, e merita tutti quanti gli anatemi. Ma se l' Essere, che noi intendiamo in tutte le cose, vuolsi solamente che sia l' Essere, la cui intellezione precede ed accompagna la intellezione delle altre cose senza essere le cose stesse, ma solo principio e causa della loro intelligibilità, come l' intelligibilità dell' esemplare è principio dell' intelligibilità degli esemplati e copie, la proposizione non è più panteistica, e viene insegnata da San Bonaventura, là dove dice, nel testo citato Itin. cap. 1, che l' Essere che cade il primo nell' intelletto è l' atto puro, l' Essere divino *actus purus, Esse divinum*, e là dove dice, ib. cap. 3., che l' intellezione di un Ente difettivo ed incompleto non sarebbe possibile, se l' intelletto non venga ajutato (*nisi juvetur*) dall' intellezione dell' Ente perfetto ed assoluto, e

là dove, al cap. 5, testè citato, compiange la cecità del nostro intelletto, che non considera l'Ente stesso, ch'è il primo ad essere inteso (*licet primo occurrat menti*), e senza cui nulla può conoscere (*sine quo nihil potest cognoscere*), e per mezzo di cui conosce tutto ciò che conosce (*per ipsum alia*).

Terza Proposizione.

— *Gli universali considerati* a parte rei *non si distinguono realmente da Dio* —.

Tutt'altra dottrina io ho abbracciato sugli universali.

Il P. Liberatore, il quale sostiene che le essenze sono l'universale diretto, e d'altronde non può negare che l'essenza divina non sia l'essenza tipica ed esemplare di tutte le cose, le quali Egli stesso pone che siano copie dell'essenza divina, s'accosta molto a questa terza proposizione.

Quarta proposizione.

— *L'innata cognizione di Dio in quanto Ente assoluto involve in modo eminente ogni altra cognizione, cosicchè per mezzo di essa noi conosciamo*

implicitamente ogni Ente sotto qualunque aspetto sia egli conoscibile —.

L'essenza divina contiene in vero, ed è l'essenza tipica ed esemplare di tutte le cose. Ma l'idea e cognizione, che s'è posta a noi innata, di Dio come Essere assoluto è limitata e in quanto all'estensione e in quanto alla chiarezza, come non può essere altrimenti in una mente creata qualunque, e in modo speciale nella mente umana, che trovasi nell'ordine più basso delle intelligenze. Per cagione dell'estensione limitata è impossibile ch'essa conosca tutte le cose. Per la limitazione nella chiarezza non può distinguere da principio un'essenza dall'altra, perchè a questo si richiede la riflessione, la quale viene determinata dall'uso de'sensi, e si fa per atti successivi. Avviene nella cognizione primitiva quello che avviene all'occhio, quando se gli presenta una gran moltitudine di oggetti tutti insieme, che non ne sa distinguere alcuno, finchè non si fissi sopra di essi in particolare, ovvero quello che avviene ad uno che pensa, esempigrazia, un circolo che non ha ancora considerato colla sua riflessione. Sebbene abbia egli la vera idea del circolo, pensa egli forse per questo la circonferenza, il centro, il raggio, il diametro, le ascisse, le ordinate, le corde, l'arco, il settore,

il segmento, gli angoli al centro, gli angoli alla circonferenza, la tangente, la secante?

Molto meno poi può la mente colle sole idee impresse conoscere gli enti come esistenti, per conoscere i quali non bastano i sensi quali semplici stimoli della riflessione, ma si richieggono quali veri nunci delle esistenze, che non si possono conoscere col solo mezzo delle idee, le quali fan conoscere solamente le essenze e le possibilità.

Tutto questo dissi nella Disserlazione, e nulla più. La quarta proposizione adunque non mi appartiene.

Quinta Proposizione.

— *Tutte le altre idee non sono che modificazioni dell'idea, colla quale s'intende Dio come Essere assoluto* —.

Questa proposizione viene espressamente da me rigettata nell' esame, che fo del sistema Rosminiano.

Sesta e Settima Proposizione.

Queste due proposizioni mi sono esse pure del tutto estranee, perchè io non dissi mai che

le cose create siano in Dio, come parti nel tutto, nè che Iddio nel creare le cose le ponga come quasi sue parti, ma ho posto essere la creazione, come la pone il domma cattolico, una vera produzione dal nulla per un atto di libera volontà del Creatore.

ART. IX.

ALTRI SISTEMI IDEOLOGICI.

Troppo lungo sarebbe sporre anche sommariamente tutti i sistemi de' metafisici sulla natura ed origine delle idee. Pel nostro instituto basteranno le poche cose seguenti. A tre principali e fondamentali si riducono tutti i sistemi sull' origine delle idee, secondochè o tutte si ripetono dall' intelletto o tutte dal senso, ovvero parte dall' intelletto e parte dal senso. Ciascuna classe poi si suddivide in altre per la maniera diversa, con cui le idee si ripetono o dall' intelletto o dal senso, ovvero secondo il più o' il meno che si ripete dall' intelletto e dal senso.

DEMOCRITO.

Voleva Democrito, che da' corpi si staccassero continuamente esilissime superficie in forma

d' imagini o idoletti, che penetrando pe' sensi, e giungendo fino al cervello ci rappresentassero gli oggetti esteriori. Questo sistema, detto *delle flussioni*, è tanto grossolano ed apertamente assurdo, che a confutarlo basta l' averlo sol menzionato.

PLATONE.

Platone, il più celebre filosofo dell'antichità, pose le idee quali forme per sè sussistenti, necessarie ed eterne, dalle quali ne venissero le specie intelligibili nel nostro intelletto, come similitudini di quelle idee, e lo rendessero intelligente, siccome dalle medesime ne venissero le forme sensibili nelle cose come altrettante similitudini delle stesse idee, e le rendessero esistenti. Non è ben chiaro in qual maniera avesse posto Platone le idee per sè sussistenti. Se le avesse poste per sè sussistenti quali parti virtuali della divina essenza, che per sè e da sè sussiste, la dottrina Platonica non sarebbe nè dalla fede nè dalla ragione discorde. Ma pare al contrario, che le abbia poste come separate, e indipendenti dall' essenza divina. Gravissimo assurdo: perchè ponendole anche eterne e necessarie le avrebbe fatte altrettante divinità. Onde l' Angelico P. 1, 84, 5. — *Videtur esse alienum a fide, quod formae*

rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt dicentes per se vitam, *aut* per se sapientiam *esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit* cap. 11, de div. nom —. In qualunque maniera però le abbia poste è una stranezza il chiamare le idee separate *per se entia*, come l' idea d' uomo *per se hominem*, l' idea di cavallo *per se equum*: perocchè l' idea d' uomo non è uomo, ma solo l' essere intelligibile dell'uomo, come l'idea di cavallo non è cavallo, ma l' essere intelligibile del cavallo. È poi un altro errore ben grave in Platone il ripetere tutto dalle idee, e volerle far bastare alla scienza e a conoscere le cose esistenti, le verità di fatto: perocchè, come fu detto più volte, le idee intelligibili fanno conoscere le essenze, ma per conoscere le esistenze contingenti non bastano le idee intelligibili, ma si richiede anche il testimonio de'sensi.

ARISTOTELE.

Aristotele, discepolo di Platone, ripudiate le dottrine del maestro imaginò un sistema del tutto opposto, e dove questi ripeteva tutto dall' intelletto, egli volle ripetere tutto dal senso. Distinse sì l' intelletto dal senso, ma volle che l' anima da principio fosse come una tavola rasa, in cui

niente sta scritto, e che poi acquisti tutte le sue cognizioni per mezzo di un'astrazione su' fantasmi delle cose percepite co' sensi. Per questo egli pone nell'anima un doppio intelletto, l'intelletto agente e l'intelletto paziente, o possibile. Perocchè egli pone che l'oggetto proprio dell'intelletto umano sono le quiddità, e le nature esistenti nelle cose materiali ed individue, e che queste forme ed essenze non sono intelligibili in atto, ma solo in potenza. È dunque necessario che vi sia nell'animo una facoltà che le renda intelligibili in atto; il che succede astraendo le specie e forme universali dalle materiali ed individuali condizioni. Questa facoltà, è quella appunto che lo Stagirita chiamò intelletto *agente*. Fatte in tal modo intelligibili in atto le forme esistenti nella materia vengono percepite dall'intelletto *possibile*, il quale si chiama appunto possibile, perchè è in potenza a tutte queste forme, e si chiama anche *paziente* dal riceverle, ch'egli fa, dall'intelletto agente.

Se questa dottrina Aristotelica si limita all'ordine delle cognizioni riflesse, si può ritenere per intero. Si può ritenere, e si ritiene, che prima dell'uso de' sensi l'anima è una tavola rasa, perchè niente di determinato non uomo, non albero, non pietra vi sta scritto. Si ritiene che il principio di tali cognizioni viene dal senso. Si ritiene che

quando si abbia una precedente cognizione si possono per mezzo dell'astrazione cavare, e si cavano le forme universali dai sensati, e da'loro fantasmi prescindendo dalle individuali condizioni. Si possono ritenere i due intelletti agente e possibile, giacchè non giova piatire sopra vocaboli, intendendo per intelletto agente quel lume che viene infuso nell'anima nel primo momento di sua esistenza, e che, perchè lume, illumina, e per sè stesso somministra all'intelletto possibile le prime idee elementari indipendentemente da' fantasmi, che vengono poi dopo, quando l'intelletto è già nell'essere suo costituito. Che dall'Angelico San Tommaso sia stata la dottrina Aristotelica intesa in questo senso, fu già a suo luogo dimostrato.

Al contrario la dottrina Aristotelica applicata alle idee dirette, ed elementari non può stare. La cosa è manifesta per le ragioni addotte a sostegno delle idee congenite alla mente. Il lume intellettuale non può stare senza cognizioni ed idee. L'astrazione non può eseguirsi senza aver prima percepito l'oggetto, sopra cui si deve esercitare. Le essenze tutte, anche delle cose materiali sono con intellezione diretta intelligibili per sè medesime, nè hanno bisogno d'esser fatte intelligibili dall'intelletto agente, nè dall'intelletto paziente; che se non fossero intelligibili in sè,

non potrebbero esser fatte intelligibili nè per potenza finita, nè per potenza infinita. Ma veggasi dove si trattò di proposito l'argomento.

CARTESIO

A Renato Des Cartes si attribuisce comunemente d'aver adottato il sistema delle idee *innate*. Ma che tutte non fossero innate, e che cosa egli intendesse per idee innate, lo dichiara egli stesso nella risposta all'Art. 12 del Programma Belgico l'anno 1647, come si può vedere nella Logica di Antonio Genovesi. — *Non enim umquam scripsi, vel judicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi. Sed quum adverterem quasdam in me esse cogitationes, quae non ab objectis externis, nec a voluntatis meae determinatione procedebant, sed a sola facultate cogitandi, quae in me est, ut ideas, quae sunt istarum cogitationum formae, ab aliis adventitiis aut factitiis distinguerem, illas innatas vocavi* —. Due sorte di pensieri egli dunque ammetteva, quelli che vengono dagli oggetti esteriori, ossia dalle sensazioni degli oggetti esteriori, e quelli che vengono dalla sola facoltà di pensare; onde necessariamente s'inferisce, che per questa facoltà di pensare, indipendentemente dagli oggetti

esteriori, egli intendeva l'intelletto. Egli dunque ammetteva, che una parte delle idee che chiama *forme del pensiero* venisse dal senso ed una parte dall'intelletto. Il suo sistema era un sistema misto. Quali poi, e quante fossero le idee, che venissero dall'intelletto, egli nol dice, come non dice, in qual maniera ne scaturissero.

Importanti osservazioni hanno a farsi sulla dottrina Cartesiana, la prima delle quali vale per qualunque altro sistema misto. Il Des Cartes riconosce l'innatismo in quelle idee che vengono dalla sola facoltà di pensare, cioè dall'intelletto. Ma anche in quelle idee, che accompagnano la percezione, che noi facciamo degli oggetti esterni col senso, vi ha un elemento che può venir solo dalla facoltà dell'intelletto: perchè degli oggetti esterni che percepiamo col senso, noi conosciamo l'essenza. Noi sappiamo, che vedendo un uomo vediamo un animal ragionevole, vedendo un leone ne vediamo uno irragionevole, vedendo un triangolo vediamo un'estensione chiusa da tre lati ecc. Ora il conoscer l'essenza d'una cosa s'appartiene all'intelletto e non al senso. L'innatismo adunque si trova in tutte le nostre idee intellettuali.

Si osserva in 2.° luogo, che il Des Cartes dice innate quelle idee che vengono dalla sola facoltà di pensare. Non tutte sono innate. Innate

sono le sole idee semplici: ma le complesse si formano dall'intelletto in progresso di tempo al presentarsi delle occasioni per mezzo di sintesi anche ripetute, le quali in questo solo senso si possono dire innate perchè nascono in noi, ma in questo senso si possono dire innate anche le sensazioni. Strettamente innate sono quelle idee, che nascono in noi con noi.

Si osserva in 3.º luogo, che il Des Cartes, dice due cose che non s'accoppiano bene fra loro, che le idee innate non sono una cosa diversa dalla facoltà di pensare, e che esse procedono dalla facoltà di pensare. Che le idee innate non siano una cosa diversa dalla facoltà di pensare, è certo, perchè sono e costituiscono la stessa facoltà di pensare, come altrove si è fatto vedere. Ma se le idee innate sono la stessa facoltà di pensare, non possono procedere dalla facoltà di pensare. La facoltà di pensare non può procedere dalla facoltà di pensare.

Si osserva in 4.º luogo finalmente, che confessando il Des Cartes, che le idee che procedono dall'intelletto sono tutte innate, e che non sono una cosa diversa dall'intelletto, ed essendo verissimo d'altra parte che in tutte le nostre idee vi ha un elemento, che viene dall'intelletto, e che l'intelletto ci è stato dato dall'Autore di nostra

natura, ne siegue anche, secondo la sua confessione, che tutte le idee semplici ci sono state date da Dio insieme coll' intelletto, e che sono state ricevute nell'animo nostro insieme coll'intelletto, il che equivale a dire, che ci sono state impresse al principio di nostra esistenza. E siccome dalle idee impresse ne vengono per necessità le espresse, che sono la stessa conoscenza, ecco che dalla dottrina Cartesiana, contenuta nel testo citato, ne discende per necessità l'innatismo di tutte le idee semplici impresse ed espresse.

MALEBRANCHE

Il P. Malebranche, non della scuola Cartesiana, come ordinariamente si crede, ma inventore d' un suo proprio sistema, fermò che tutte le cose si veggono in Dio. Sistema assurdo, opposto in 1.° luogo alla rivelazione, perchè non possono le cose vedersi in Dio, se non si vegga Dio stesso. Ora Iddio abita una luce inaccessibile, come dice l' Apostolo, che nessun uomo il vide, nè il può vedere. — *Deus autem lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus homo vidit, sed nec videre potest* —. Il veder tutto in Dio è riservato al secolo futuro, quando Iddio si vedrà a faccia a faccia. L' errore Malebranchiano pare stato condannato

dalla Chiesa molto tempo prima nel Concilio Ecumenico di Vienna nè Beguardi e Beguini, i quali sostenevano che la natura intellettuale non ha bisogno del lume della gloria che lo innalzi, e conforti a fissare il suo sguardo in Dio.

È opposto e contrario anche all'intimo senso; perocchè se noi siamo consci a noi stessi di vedere, quando vediamo coll'occhio corporale un uomo, una casa, un albero, lo saremmo egualmente se vedessimo coll'occhio della mente Iddio. Eppure nessuno è conscio a sè stesso di vedere Iddio. Anzi ciascuno è conscio a sè stesso e certo di non vederlo. L'avere idea d'una cosa, non è un vederla: altrimenti si potrebbe dire egualmente che noi vediamo gli Angeli, anzi le cose stesse che non esistono, il monte d'oro, il cavallo alato, il fiume di latte.

Il sistema Malebranchiano è anche inutile allo scopo cui egli mirava, di spiegare l'atto intellettivo. Perocchè la visione non può essere il primo atto dell'intelletto, essendo necessario per vedere, che l'occhio sia già costituito nel suo essere. Quì l'occhio è l'intelletto, che non può stare senza il suo atto primo. Oggetto dell'intelletto sono le essenze: dunque non può vedere una cosa senza che prima ne abbia l'idea. Altrimenti vedrebbe, e non vedrebbe, perchè vedrebbe

senza sapere che cosa vegga. Sarebbe come l'occhio corporeo, il quale vede senza sapere che cosa sia quel che vede. Dunque la visione non ispiega il primo atto intellettivo.

Se tutto si vedesse in Dio, sarebbe quasi inutile il senso. Eppure è certo che noi vediam le cose cogli occhi, e senz'occhi nulla vediamo. È certo che coll'esperienza de' sensi si arriva a scoprire tante verità di fatto, che senza di essa sarebbero state eternamente nel buio.

Che se per quel *vedere tutto in Dio* ha voluto il P. Malebranche intendere qualche altra cosa da quello, che significano le parole prese nel proprio senso, egli non ha arricchito la scienza d'alcun ritrovato, perchè parlando figuratamente non ha mostrato che cosa stava sotto figura nascosto.

Se nel dire, che noi vediam tutto in Dio, avesse inteso che noi vediamo tutto nell'idea o per mezzo dell'idea di Dio in quanto Essere assoluto impressa negli animi nostri, la proposizione sarebbe falsa tuttora, perchè troppo universale, essendo certo che noi vediamo molte cose col senso, ma conterrebbe una parte del vero; perchè le verità necessarie le vediamo veramente per mezzo dell'idea di Dio. Ma il veder le cose nell'idea o per mezzo dell'idea di Dio non è un

veder Dio, perchè l'idea di Dio impressa negli animi nostri non è Dio, ma una cosa creata.

LOCKE E CONDILLAC

Giovanni Locke filosofo Inglese, che levò tanta fama, e tanti ebbe seguaci fino ai primi anni del secolo corrente, pose che tutte le idee, anche semplici, venissero dal senso e dalla riflessione sopra le cose, le cui imagini per mezzo de' sensi entran nell'anima.

I sensi non somministrano alcun'idea intelligibile. Colla riflessione non si può acquistare idea alcuna diretta: perchè essa presuppone le idee, essendo la riflessione un atto, per cui la mente ritorna col pensiero sull'oggetto già percepito. È dunque assurdo il sistema Lockiano, ma non si vuole per questo accusare il Locke di puro sensismo, poichè puro sensismo sarebbe il porre nell'animo mera sensività. Ora anche il Locke ammette senso ed intelletto, di cui sia un atto la riflessione.

Più assurdo ancora è il sistema Condillacchiano, il quale pone che le idee siano *sensazioni trasformate*. La rappresentazione che si fa nell'animo per mezzo delle sensazioni, è una rappresentazione d'oggetti sensibili e materiali, e per qualunque lavorio, che potesse l'animo farle

d' attorno e voltarla e rivoltarla da ogni parte, essa sarà sempre una rappresentazione d' oggetti sensibili, e nulla più. Ne' sistemi, in cui si pone l' animo già provveduto d' idee intelligibili, potrà l' animo associare alla rappresentazione sensibile la rappresentazione dell' intelligibile: ma anche in questo caso la sensibile non si trasforma, essa viene associata all' intelligibile, ma rimane sempre quello che era. Nel sistema Condillacchiano poi, in cui non si presuppone nell' animo alcuna idea intelligibile, la rappresentazione sensibile, oltre il non trasformarsi, rimane sola, onde l' intelligibile rimarrà per sempre celato, è impenetrabile all' animo.

GALLUPPI

Molto affine al Lockismo è il filosofare del Galluppi. Il Barone Pasquale Galluppi filosofo Calabrese di Tropea, grande ammiratore di Locke, è nella questione sulla natura ed origine delle Idee un nulla da lui lontano, pone che le nostre idee siano in parte originate da' sensi, e in parte mentre secondo il filosofo Inglese sono originate dalla riflessione sopra le cose sentite, secondo il Calabrese sono originate dalla meditazione sopra i sentimenti esterni ed interni. Lasciando all' insigne filosofo il suo merito in tutto il resto, in

questo non si può certamente nè lodare, nè seguire.

Ne' suoi elementi di Filosofia, Vol. 1, Firenze, presso Livini, 1837, così la discorre.

Pag. III. — *La nostra intelligenza comincia dalle sensazioni* —. Proposizione buttata giù senza mezza parola di prova, come fosse un assioma ed un principio indimostrabile. Eppure non poteva ignorare il Galluppi, ch' erano state in onore presso valenti filosofi dottrine ben contrarie. Ogni ragione voleva dunque ch' egli cercasse di corroborare la sua tesi con qualche buon argomento.

Posta così gratuitamente la sua tesi fondamentale prosiegue. — *Ora percependo una sensazione si percepisce insieme con essa il me; più ciascuna sensazione ci rivela un soggetto esterno. Fin dalla prima sensazione adunque lo spirito percepisce il me colle sue modificazioni, ed un fuor di me, cioè un soggetto esterno colle sue modificazioni, le quali sono i rapporti del fuor di me con me. Ecco il primo fatto, da cui per non traviarsi, deve principiare la filosofia dello spirito. Questo fatto è la percezione del me, che percepisce un fuor di me* —.

Lasciate altre osservazioni, che si dovrebber fare sul testo, si osserva per ora solamente, che fin qui siamo ancora nella sfera della mera sensività interna ed esterna. Le forze intellettive,

se nulla hanno d'insito in loro stesse, non sono ancora attuate. Anche l'animal bruto ha sensazioni e percepisce oggetti esterni. Lo sparviere percepisce la preda, che ghermisce, il bracco la lepre, che insegue, l'ape il fiore, il pulcino il grano. Si può ammettere anche nell'animal bruto una certa tal quale coscienza del *se*. L'agnello fugge il lupo per mettere in salvo il suo *se*. Infatti anche il Galluppi ammette, che dalla sensazione è inseparabile la coscienza del me. Se dunque la *filosofia dello spirito* comincia dal fatto della *percezione del me, che percepisce un fuor di me*, s'intende, secondo il Galluppi, che comincia dopo quel fatto. Infatti dopo aver egli, a pag. 114, soggiunto, che — *la coscienza e sensibilità esterna danno allo spirito gli oggetti immediati delle sue conoscenze*, conchiude — *da questo istante cominciano le operazioni dello spirito su questi materiali.*

Quali sono pertanto le operazioni dello spirito su materiali presentati dalla coscienza e dalla sensibilità? l'analisi e la sintesi. Perchè così prosiegue il Galluppi. — *Egli* (lo spirito) *non può far altro che dividerli nelle loro parti, ed indi riunendo queste parti ricomporre di nuovo gli oggetti, che avea decomposti, oppure comporre cogli elementi, che gli ha dato l' analisi, alcuni oggetti di sua creazione* —.

Se altro non potesse fare lo spirito, quanto sarebbe egli mai ristretto e tapino nelle sue cognizioni! Divida pure, se può, colle più minute analisi gli oggetti di sue sensazioni: divida l'albero in radici, tronco e rami, divida il suo corpo in testa, imbusto, braccia, gambe e piedi, divida la casa in sale, stanze, gabinetti. Egli non avrà ancora che semplici cognizioni sensibili di radici, tronco e rami, di testa, imbusto, braccia, gambe e piedi, di sale, stanze e gabinetti, cognizioni, ripeto, solamente sensibili, e di cose, che possono percepirsi anche immediatamente col senso senz'ajuto alcuno d'analisi. L'intelletto non vi ha ancora parte alcuna, non vi ha ancora messo dentro niente del suo, niente di vere essenze, lo spirito è ancora nella semplice sensività. Componga egli poi colla sintesi le singole parti divise, ne uscirà fuori di nuovo l'albero di prima, il corpo umano di prima, la casa di prima, di cui ne avrà più chiara cognizione, se si vuole, ma sempre sensibile, e nulla più. Non potrà quindi fare nè giudizî, nè raziocini, nè altra cosa qualunque, perchè a far questo non bastano le sensazioni, nè idee sensibili. Altrimenti anche l'animal bruto potrebbe fare altrettanto.

Ma non potrà forse lo spirito, in forza della fatta analisi e sintesi, dire — quest'albero è

composto di radici, tronco e rami —? No: perchè per dire *questo*, è necessario aver l'idea di *altro*, per dire *albero*, è necessario aver l'idea di *sostanza*, *di corpo* ecc., per dire *è*, è necessario aver l'idea di *essere*, per dir *composto*, è necessario aver idea di *tutto*, per dir radici, tronco e rami, è necessario aver idea di *parti*, idee-tutte che il Galluppi non ha ancora fatte saltar fuori.

Dissi, *divida pure se può*. Ma in realtà se lo spirito non è dotato antecedentemente d'idee intellettuali, non può nè analizzare, nè fare altra qualunque operazione intellettuale. Il senso non analizza, lo concede il Galluppi. L'analisi è un'operazione dell'intelletto. Ora l'intelletto non può attuarsi, vale a dire non può esistere un atto dell'intelletto senza il suo obbietto, perchè intendere vuol dire intendere qualche cosa. Il primo obbietto dell'intelletto sono le essenze delle cose, come consentono i metafisici tutti, e non le cose, perchè le cose non sono che copie delle vere essenze tipiche, e solamente intelligibili in forza delle stesse essenze, come si è dimostrato a suo luogo. Dunque l'intelletto non può escire in alcun atto, e perciò neppure nell'atto d'analizzare, senz'aver primo intese le essenze. Il senso non dà le vere essenze, le essenze esemplari, come è chiaro; altrimenti non vi sarebbe bisogno d'intel-

letto, ovvero il senso farebbe da senso e da intelletto. Non può dunque lo spirito analizzare gli oggetti offerti dal senso, se prima non ne abbia d'altronde appreso coll'intelletto le essenze, il che vuol dire se non ne abbia prima le idee intellettuali.

Lo stesso deve dirsi della sensività interna. Se la coscienza del *me* non venisse che dalle sensazioni, lo spirito sentirebbe il suo *me*, ma non potrebbe certo analizzarlo, perchè non ne conoscerebbe le parti metafisiche. Allora solamente il può analizzare, quando avendo già le idee di essere, di sostanza, di soggetto ecc., queste cose potrà affermarle del proprio *me*.

Divide il Galluppi, pag. 118, l'analisi in attenzione ed astrazione, che suddivide poi in altre specie ancora.

L'attenzione non è un'analisi, perchè l'attenzione, secondo il comun modo d'intendere questo termine, è un atto, col quale la mente tiene le sue forze conoscitive, l'intelletto cioè, e qualunque de' sensi, ben tese, pronte e preparate a percepire gli oggetti che debbono o possono presentarsi loro innanzi. Nel che non apparisce ombra d'analisi.

Confessa il Galluppi, pag. 119, che l'astrazione si può esercitare anche sopra un solo individuo, e pretende, che con essa si possano

acquistare idee. — *La facoltà di astrarre avrebbe potuto esercitarsi anche allora, che non avremmo conosciuto che un solo individuo. Se io veggo una rosa, posso attendere solamente alla sua estensione ed al suo colore, ed aver così l' idea di un' estensione determinata e colorata* —. Che l' astrazione si possa esercitare anche sopra un solo individuo, è verissimo, e che con essa si possano avere idee riflesse, è verissimo anche questo. Ma che coll' astrazione si possano acquistare idee dirette e primigenie, non può concedersi. Dopo quello che fu detto a suo luogo sull' astrazione, s' aggiunge sol questo. — *Se io veggo una rosa, posso attendere solamente alla sua estensione* —. Quel *posso* significa un atto volontario, perchè vuol dire *posso, se voglio*. L' attendere in fatti è un atto volontario e libero. Lo dice espressamente anche il Galluppi a pag. 123. — *L' attenzione è un atto volontario* —. Sebbene a dir vero non fu ben detto il dire, *posso attendere solamente alla sua estensione*, era più ben detto il dire — *posso considerare solamente la sua estensione.* Ma tanto l' attenzione, quanto la considerazione sono atti volontarî, e ad un atto volontario deve precedere un atto dell' intelletto, perchè non si può volere una cosa che non si conosca. Se dunque io voglio attendere o considerare nella rosa la sola sua estensione, è

necessario che prima di attendere o considerare quest' estensione, io ne abbia l' idea.

Coll' astrarre, soggiunge il Galluppi, si ha un' idea astratta, ma non un' idea generale. — *Per aver un' idea generale*, egli dice, *è necessario rivolgere la sua attenzione a ciò che hanno d' identico i diversi gruppi delle impressioni sensibili* —. Si noti che anche qui suppone il Galluppi un atto volontario, qual è il rivolgere all' identico la sua attenzione, ch' egli stesso pose essere atto volontario. Si noti anche, che l' identico nelle cose create non è mai identico di numero, ma sol di specie. L' umanità di Pietro non è quella di Paolo: sono due umanità numeriche subordinate all' umanità specie, le quali non si possono intendere senz' aver inteso l' umanità specie come si è fatto vedere a suo luogo.

In due divide il Galluppi, pag. 200, le idee in oggettive, e in subbiettive. Per oggettive intende quelle che sono prodotte dall' analisi degli oggetti sensibili, per soggettive quelle che derivano dallo spirito conoscitore per mezzo d' un atto di sintesi.

È questo l' errore radicale del sistema Galluppiano il porre che le idee siano un prodotto dello spirito stesso. Se l' avesse sol detto delle idee complesse, poteva tollerarsi, ma lo vuole anche

delle idee semplici. *Alcune idee semplici sono un prodotto dell'analisi degli oggetti sensibili, altre sono un prodotto della sintesi* —. Gravissimo assurdo. L'intelletto non può produrre senz'essere attuato, nè può attuarsi senza idee. Le idee sono il mezzo d'intendere. La stessa cosa non può essere mezzo d'intendere, e prodotto dell'intendere. Non può darsi l'analisi senza l'idea di ciò che vuolsi analizzare, nè sintesi senza l'idea delle cose che voglionsi per sintesi unire.

In questa distinzione d'idee in oggettive e soggettive trovasi una contraddizione. Il Galluppi ammette queste idee soggettive vegnenti dallo spirito conoscitore per mezzo della sintesi, perchè conosce, che non possono aversi per mezzo dell'analisi su sentimenti. Lo confessa a pag. 200. Ora la sintesi, secondo il Galluppi, non è che la riunione di quelle cose che furono separate con l'analisi. Anche le idee soggettive adunque avrebbero, come le oggettive, la loro origine dai sentimenti.

Delle idee soggettive, afferma il Galluppi, pag. 200, ch'esse non corrispondono ad alcun oggetto fuori dello spirito, e che sono semplici vedute dello spirito stesso. A questa classe egli riduce primieramente le idee delle relazioni logiche, che sono l'identità, la diversità, l'eguaglianza,

la somiglianza ecc. Se le idee delle relazioni logiche fossero semplici vedute dello spirito, a cui non corrispondesse alcun oggetto fuori dello spirito, sarebbero illusioni e non idee. L'identità, l'eguaglianza, la somiglianza e qualunque altra relazione sono veramente nelle cose. La somiglianza è veramente fra i simili. Il simile non è simile al suo simile, perchè io lo penso, ma appunto io lo penso, perchè i simili sono veramente simili. La somiglianza non è nello spirito, ma nelle cose. Logiche ciò non ostante, e di sola ragione si chiamano queste relazioni, perchè pongono nelle cose entità solamente relative a differenza delle relazioni reali, che pongono nelle cose entità assolute. Infatti anche il Galluppi, pag. 227, dice, che paragonando le cose fra loro si percepiscono i loro rapporti, il che indica che i rapporti si trovano veramente nelle cose.

Da questo poteva e doveva inferire il Galluppi, che se vi ha nel nostro spirito delle vedute, a cui non corrisponde alcun oggetto sensibile, qualche oggetto soprassensibile vi deve corrispondere, perchè non siano fallaci ed illusorie. Poteva e doveva inferire di più, che se a tali vedute dello spirito corrispondono oggetti soprassensibili, gli oggetti sensibili non possono condurci ad essi, se non per una somiglianza con esso loro, e che appunto

i sensibili si chiamano simili fra loro, perchè simili ai soprassensibili, come loro prototipi ed esemplari. Poteva e doveva inferire finalmente che i sensibili come esemplati e copie de' soprassensibili non possono concepirsi senza prima aver conceputo i soprassensibili come loro esemplari; e che quando da' sensibili risaliamo ai soprassensibili, vi risaliamo per una cognizione riflessa.

Alla classe delle idee soggettive riduce il Galluppi anche l'idea dell'infinito. Ma accorgendosi che dalla definizione delle idee soggettive, che sono semplici vedute dello spirito, a cui non corrisponde alcun oggetto reale, ne veniva che anche l'idea dell'infinito sarebbe una semplice veduta dello spirito, e che l'infinito non sarebbe un oggetto reale, ha dovuto, dopo poche linee in contraddizione alla data definizione, dividere in due specie le idee soggettive, che derivano dal soggetto conoscitore. — *Io distinguo due specie d'idee soggettive, alcune soggettive riguardo alla loro origine e al loro valore: tali sono le idee delle relazioni logiche: altre soggettive riguardo alla loro origine solamente, ma oggettive riguardo al valore: tal è l'idea dell'infinito* —. Colpa del falso principio che l'animo possa crearsi da sè anche i primi rudimenti di sue cognizioni. Che per altro il Galluppi, dopo aver detto che l'idea dell'infinito

come quelle delle relazioni non possono venire in nessun modo dalle sensazioni, sarebbe stato costretto a dire, che dovevano esser date ed inserte.

Di queste idee soggettive, aggiunge il Galluppi a pag. 225, che *lo spirito non riceve dal di fuori questi elementi semplici ed essenziali delle sue conoscenze, ma che li ricava dal proprio essere*, e, a pag. 226, *che sono essenziali all' intendimento.* Se lo spirito ricava queste idee soggettive dal proprio essere, vi devono preesistere, perchè se le creasse o producesse, non le caverebbe dal suo fondo, ma ve le metterebbe. Se queste idee sono essenziali all'intendimento, egli le deve avere nel primo momento del suo esistere. Nè dica il Galluppi che lo spirito le cava dal proprio essere, e che gli sono essenziali nel senso, che l'intelletto è di sua natura determinato a produrle, ma sotto la condizione che gli sia presente il suo oggetto. Perocchè il suo oggetto sono le essenze, e queste sono necessarie ed eterne, ed il senso non può presentarne che le copie, le quali sono intelligibili, ma per mezzo del loro esemplare. Di più se l'intelletto è naturato ad intender le essenze, vi è dunque nell'intelletto il principio di queste intellezioni. Il principio deve assomigliarsi in qualche maniera al principiato. Vi sono dunque per natura

nell'intelletto le somiglianze delle cose da intendersi, che sono appunto le idee impresse, ovvero la similitudine impressa nell'anima delle ragioni eterne, dalla quale ne viene per necessità il conoscimento. Il Galluppi adunque cade senz'avvedersene nelle idee innate, e se non le ammette, egli non le ammette in contraddizione a' suoi principî.

Lo stesso apparisce dal fatto medesimo, che egli presuppone *alla filosofia dello spirito*. Perocchè quante idee si contengono nella *percezione del me, che percepisce un fuor di me*? l'idea di *percezione*, l'idea del *me*, l'idea di *uno*, l'idea d'un *interno*, l'idea d'un *esterno*, l'idea di *sostanza*, l'idea di *principio*, di *causa* ecc. Nè si scusi il Galluppi col dire, che da principio la percezione del me, che percepisce un fuor di me, è ancora un semplice fatto noto solo all'anima in quanto sensitiva, e non in quanto intellettiva. Perocchè se lo spirito non sa che cosa sia questa percezione del me che percepisce un fuor di me, questa non è un oggetto conoscibile all'intelletto, che non può intender le cose reali ed esistenti senza prima averne intese le essenze, che sono il primo e proprio suo oggetto. Onde egli non potrà occuparsene, nè cominciare la sua filosofia e vita intellettuale. L'unica spiegazione favorevole che

possa darsi alla percezione Galluppiana del *me*, si è che lo spirito da quel fatto viene in una percezione o cognizione *riflessa* del *me* e del *fuori di me*. Ma la cognizione riflessa addomanda un' antecedente cognizione *diretta*, che dal Galluppi non viene ammessa.

Vediamo ora con qual ordine ed in qual maniera fa egli nascere alcune idee nel nostro spirito.

Egli in prima ommette il ricercare l' origine dell' idea di *essere* e di *ente*, che per consenso di tutti i metafisici sono le prime idee che possono aversi dallo spirito, perchè tutto è intelligibile per l' idea dell' essere o dell' ente. Omissione, di cui deve imputarsi la colpa al metodo analitico, ch' egli si prefisse di seguire: metodo che non ha un punto fisso di partenza, potendosi partire da' sensati e da qualunque sensato, dallo spirito, e da qualunque operazione dello spirito. Il Galluppi comincia la sua filosofia dalla caduta d'un uomo sul suolo, per la quale egli sente dolore. Ma poteva ancora cominciare dall' odor d' una rosa, dal sapore d' una vivanda, dal canto d'un usignuolo, dal saltare d' un grillo, da un dolore di denti o di pancia. Al contrario il metodo sintetico ha in metafisica il punto fisso d' onde partire, ch' è l' *essere* prima cosa e primo pensato.

Tralasciata il Galluppi l'indagine per trovare l'origine dell'idea dell'*essere* e di molte altre che vengono subito dopo, si mette con ordine prepostero a cercar l'origine delle idee di spirito, di corpo, di unità, di numero, d'identità ecc.

Egli analizza pertanto il suo fatto primitivo — *il sentimento del me, che percepisce il fuor di me* —. Nel sentimento del me egli vi trova lo spirito, perchè uno, nel fuor di me vi trova il corpo, perchè molteplice. Ma se questo è un sentimento, non può essere un'idea nè del *me* nè del *fuor di me*, perchè il sentimento appartiene alla forza sensitiva, l'idea all'intellettiva. E poi lo spirito non è spirito per questo solo, ch'è uno, nè il corpo è corpo per questo solo, che è molteplice.

In che maniera trova l'*uno* nello spirito? Ecco. *La coscienza del raziocinio è la percezione del me, che ragiona: la percezione del me, che ragiona, è la percezione del me, che dice* dunque *la percezione del me, che dice* dunque, *è la percezione del me, che giudica nell'illazione e nelle premesse: l'io dunque percepito o sentito dalla coscienza nel raziocinio è l'istesso io in ciascuno de' tre giudizî, di cui si compone il raziocinio. L'io che ragiona è dunque nel sentimento lo stesso io che giudica. Ma l'io che giudica è l'io che dice*

è, o non è: in conseguenza è l'io che percepisce il soggetto e il predicato del giudizio. L'io è dunque uno nella nozione, nel giudizio e nel raziocinio —. Tralasciando di osservare che in questo processo si parla sempre di coscienza e di sentimenti, e non d'idee, osservo solo, che l'indicato processo serve a provare l'identico nelle tre proposizioni che compongono un sillogismo, e perciò che lo spirito è uno e semplice, ma non serve a darci l'idea nè dell'*uno*, nè del *semplice*, nè dell'*identico*, perchè le idee non si acquistano con processi sillogistici, o di soriti, essendo che i sillogismi ed i soriti si appoggiano alle idee e le suppongono. E non s'accorse il Galluppi che l'idea di *uno* era già presupposta prima del processo in quelle parole percezione del *me?* poichè *percezione* è un singolare, *del me* è un altro singolare, che si concepisce come *uno.* Oltre di che il *me* è *un uno*, non è *l'uno*, perchè vi sono molti altri *uni.* Ora *un uno* non si può concepire senza l'idea *dell'uno*, perchè si concepisca come un individuo sotto la specie *uno.* Di più ancora: l'*uno* non si può concepire senza l'idea d'*unità*, perchè *uno* è ciò che ha unità. Dunque la *percezione del me* non dà, ma suppone le idee dell'uno e dell'unità. A torto adunque conchiude il Galluppi, pag. 221. *Noi non possiamo definire l'unità: questa nozione è*

semplice: facendo l'analisi del sentimento del me, questa nozione si mostra chiaramente a noi —.

Passa il Galluppi, pag. 224, a darci l'idea del numero. — *Lo spirito può con sintesi di composizione aggiungere l'unità a sè stessa, e così nascono le idee de' numeri* —. Si osserva, che non può la mente aggiungere l'unità all'unità, ossia ripetere l'unità, se non sa che l'unità si possa aggiungere e ripetere, e se perciò non si abbia l'idea di aggiungibilità e ripetibilità, la quale contiene già l'idea di numero. Più brevemente: non si può aggiungere l'unità ad unità, se non si ha l'idea di più unità, di due, tre, quattro unità.

Identità. Dopo d'aver detto il Galluppi che l'identità come tutte le relazioni logiche sono semplici vedute dello spirito, con che le avea sbalzate fuori del mondo reale, dice di esse poi troppo, a pag. 224. — *Donde viene in noi l'idea d'identità? Noi diciamo che l'esperienza c'insegna la similitudine degli oggetti della natura, e poniamo questa similitudine per base del generaleggiare delle nostre idee. Ma che cosa è mai questa similitudine che noi poniamo come un dato dell'esperienza? Essa è l'identità d'una parte di un oggetto colla parte d'un altro. Or questa identità è certamente un rapporto. Coll'astrazione dirigo lo sguardo del*

mio spirito su d'una parte dell' oggetto A *e su d'una parte dell' oggetto* B, *e paragonando queste due parti, dico*: A *è in una parte lo* stesso B —. Non si può tacere che queste espressioni contengono un germe latente di unificazione assoluta e di panteismo. Perocchè se *A* perchè simile a *B*, è in parte lo *stesso B*, tutte le cose create, le quali hanno fra loro e con Dio una qualche somiglianza almeno nell' essere, saranno la stessa cosa fra loro e con Dio. La somiglianza non fa che i simili siano identici. Si è bensì definita la somiglianza per un' identità nelle forme, ma s' intende un' identità specifica, non numerica, per cui i simili differiscon di numero, come di numero differiscono le loro forme, ma appartengono come individui per la somiglianza delle forme alla medesima specie. La specie è un essere ideale, che convien prima conoscere per conoscere gl' individui che le appartengono. Non è che in Dio, in cui la somiglianza fra le tre persone è così perfetta, che la forma ed essenza in cui convengono, è una e identica di numero.

Sostanza. In che maniera fa sortir fuori il Galluppi l' idea di sostanza? Ecco, pag. 230. — *Meditando su di noi stessi, distinguendo il me dalle modificazioni, dalle quali è affetto . . . . meditando sul sentimento d'un fuor di me, separandolo dalle qualità.*

relative di cui lo rivestiamo . . . paragonando poi per mezzo della sintesi queste due nozioni di soggetto io, *e di soggetto esterno, noi vi scovriamo con un nuovo atto d' analisi l' identico, cioè il soggetto, e in quest' ultimo risultamento dell'analisi, la nozione di sostanza* —. E non s' accorse anche qui il Galluppi che l' idea di sostanza l'aveva già in mano in quelle parole, *distinguendo il me dalle modificazioni* e in quelle altre, *separando il fuor di me dalle qualità relative* ? Se distinguo il me dalle sue modificazioni, conosco un soggetto, cui ineriscono le modificazioni, e così se separo il fuor di me dalle qualità, conosco un altro oggetto cui ineriscono le qualità. Che altro sono questi soggetti, che sostengono modificazioni e qualità, se non sostanze ? Prima dunque che il Galluppi abbia fatto saltar fuori l' idea di sostanza, l' ha presupposta e non ne ha spiegata l' origine.

Causa. D' onde trae il Galluppi l' idea di causa ? — *Il sentimento del me, che ragiona, o che deduce una conoscenza da altre conoscenze, è il sentimento del me che fa esistere in lui una conoscenza, cioè una modificazione. Similmente il sentimento d' un fuor di me, è il sentimento di un soggetto incognito, che mi modifica, cioè che fa esistere in me una sensazione, la quale è una mia maniera di essere . . . A quel soggetto che fa esistere*

qualche cosa, io do il nome di causa efficiente. *Concludiamo dunque che noi abbiamo l'idea della connessione e della causa efficiente, e che tali idee traggono origine da' sentimenti.* —. Si scorge anche qui facilmente, che l'idea di causa o di principio è già presupposta innanzi alla conclusione. Perocchè non è possibile intendere che il *me fa esistere* una conoscenza, se non si sa che cosa voglia dire *far esistere*, che vuol dire appunto esser *causa*. Lo stesso si dica del *fuor di me*, che fa esistere in me una sensazione. È sempre il medesimo errore di volere far nascere idee da sentimenti e da raziocinî che non ne possono dare alcuna.

Assoluto. — *Nel sentimento del me, il quale sente un fuor di me, io ho ritrovato alcune esistenze dipendenti da altre esistenze: io chiamo queste esistenze dipendenti* esistenze condizionali. *La totalità delle esistenze condizionali suppone necessariamente un' esistenza non condizionale: a quest'ultima io dò il nome di* esistenza assoluta —. Questo ragionamento supposte le idee tutte, che si richiedono a poterlo fare, è validissimo a dimostrare l'esistenza dell'assoluto. Ma il ragionamento in Galluppi è immaturo, perchè non ha ancora fatto nascere, come si è veduto poc'anzi, le idee delle *esistenze dipendenti da altre esistenze*, che sono appunto le idee di effetto e di causa, l'idea stessa di esisten-

za, l'idea della contingenza del *me* e del *fuor di me* ecc. Ma a questo si passi sopra. Il ragionamento Galluppiano pecca al solito, perchè vuole da un raziocinio fare saltar fuori idee nuove, il che è impossibile. L'idea di esistenze condizionali suppone l'idea dell'assoluto, come l'idea del contingente, ch'è poi il condizionale stesso, suppone l'idea del necessario. Non si può intendere il condizionale senza intendere la condizione che in fine dev'essere una condizione incondizionata, nè si può intendere il contingente senza aver prima inteso il necessario, perchè il contingente è ciò, la cui esistenza non è *necessaria*. Se si potesse intendere il condizionale senza intendere l'assoluto, non si potrebbe dal condizionale argomentare l'assoluto, e se si potesse intendere il contingente senz'intendere il necessario, non si potrebbe dal contingente argomentare il necessario. Infatti come si è veduto fin da principio il primo intelligibile ed il primo inteso si è l'essere assoluto e necessario, per mezzo della cui idea, diceva S. Bonaventura nel testo altrove citato, s'arriva ad intendere le altre cose tutte.

La ristrettezza di quest'operetta non permette d'allungarci di più nell'esame delle teorie Galluppiane.

KANT

Emmanuele Kant filosofo Konisbergense dalle dottrine Platoniche ed Aristoteliche tutt' insieme, non gran fatto immutate, che egli vestì di nuova forma e di nuove voci, ma che anche contaminò con istranezze d'altri idealisti, e proprie, coniò un sistema mostruoso. Perocchè egli pose in 1.° luogo dodici categorie, fra'le quali l'unità, la pluralità, la totalità, la sostanza, e l'accidente, la causa, e l'effetto, l'esistenza, la necessità ecc., i cui concetti preesiston nell'animo indipendentemente da'sensi: nel che è facile il vedere non poco del sistema platonico. Ma come si è già fatto riflettere, bisogna porre nell'animo preesistenti le idee semplici solamente, non le complesse, quali sono alcune delle categorie Kantiane, perchè per le complesse fa bisogno d'una sintesi che si fa dall'animo progressivamente. Pose in 2.° luogo che le percezioni, che vengono dai sensi, abbiano due elementi, la sensazione ch'egli chiama intuizione empirica come materia, lo spazio, ch'egli chiama intuizion pura, come forma, e che le percezioni che vengono dal senso intimo, ossia coscienza, abbiano parimenti due elementi, la modificazione dell'animo come materia, il tempo come forma.

Tuttocchè le percezioni che vengono dal senso si facciano nello spazio, per non piatire su' questa supposizione, lo spazio non entra come elemento nelle percezioni. Quando io veggo un albero, io penso l'albero, e non lo spazio, o luogo, in cui l'albero si trova. Così pure nelle percezioni che vengono dal senso intimo, il tempo non v'entra come elemento. Quando io son conscio a me, per esempio, del mio libero volere, io penso il mio libero volere, ma non il tempo, in cui penso questo mio libero volere. Del resto tanto il tempo, come lo spazio accompagnano tutte e due le percezioni esterna ed interna, ed a torto si assegna l'uno all'una e l'altro all'altra.

Pose in 3.° luogo che lo spazio, e il tempo non sono cose reali al di fuori di noi, ma pure rappresentazioni dell'animo e forme della sensività; lo spazio forma della sensività esterna, il tempo della sensività interna.

Nel che con poche parole, e senza niuna fatica ridusse al niente, e annichilò in un momento quello, che fece Iddio ne' sei giorni della creazione, l'ampiezza del cielo e della terra, i giorni, gli anni, e i secoli tutti tanto passati, quanto futuri. Perocchè se lo spazio ed il tempo non sono cose reali, non v'è più nè spazio, nè tempo, e le rappresentazioni dello spazio, e del

tempo sono mere apparenze, cose fenomenali, senz' alcuna realtà.

Pose in 4.° luogo che le intuizioni empiriche per una certa operazione della mente vengono elevate alla dignità di concetti per farle diventare elementi del giudizio. Nel che ognun vede un frantume della scuola Aristotelica, secondo la quale per mezzo dell' astrazione si cavano da' fantasmi le specie intelligibili. Ma il fatto stà, che appunto perchè sono intuizioni empiriche vegnenti da sensi, e da oggetti corporei non possono nel sistema Kantiano per alcuna operazione della mente elevarsi alla dignità di concetti intellettuali, perchè sono di natura del tutto opposta, come non possono nel sistema Aristotelico cavarsi da loro fantasmi le specie intelligibili, perchè non le contengono.

Pose in 5.° luogo che l' intelletto per mezzo d' una sintesi congiunge insieme gli elementi subbiettivi che sono il tempo, e lo spazio in quanto alla sensibilità, e le categorie in quanto ai concetti, ed elementi del giudizio, per mezzo de' quali egli forma gli schemi generali de' corpi indipendentemente da' sensi.

Sebbene colle idee indite nell' animo abbia questo i materiali tutti necessari a formare colla sintesi gli schemi, vorrà il filosofo intendere, le

idee complesse de' corpi, ciò non ostante per la debolezza dell'umano intendimento ch'è nell'ultimo seggio delle intelligenze, non lo può fare se non ajutato dalla riflessione che viene determinata dallo stimolo della sensività, e perciò non senza una dipendenza dal senso. Il che consta dall'esperienza; perocchè prima d'aver percepito una cosa col senso, non se ne ha in mente lo schema e l'idea. Per formare poi questi schemi non vi hanno a far niente il tempo e lo spazio, che come si è già osservato, sono i concomitanti, ma non gli elementi de' concetti.

Pose in 6.° luogo che l'intelletto per mezzo d'un'altra sintesi consocia agli schemi da lui costrutti l'elemento obbiettivo, cioè la sensazione, e quindi egli fabbrica e crea tutti gli oggetti esterni sensibili e sperimentali.

Dal consociare che fa l'intelletto agli schemi o idee de' corpi l'elemento obbiettivo, ch'è la sensazione, ne viene solo la conseguenza, che l'intelletto conosce esistente quello, di cui prima non avea che lo schema, o idea, e quindi in un filosofo di sana dottrina e fede si darebbe una benigna spiegazione a quell'ardita proposizione, *l'intelletto fabbrica e crea tutti gli oggetti esterni sensibili e sperimentali*, che cioè egli gli crea a se stesso, e si forma nella sua mente la per-

suasione e certezza di loro esistenza, che prima per lui in certa maniera non esistevano. Ma in Emmanuele Kant non si può fare altrettanto, perchè egli:

Pone in 7.° luogo che tutti gli oggetti da noi conosciuti, non eccettuato neppure lo stesso soggetto pensante, niente altro sono che fenomeni e specie elaborate da una sintesi intellettuale, e che se vi ha qualche cosa di vero e reale in natura, quello da noi perfettamente s' ignora.

Onde per Emmanuele Kant è distrutta o almeno messa in dubbio la creazione, l' esistenza delle cose, e quella di Dio medesimo.

È ben da dolersi, che il filosofo Konisbergense senza una menoma scoperta, con cui consolare la scienza, e dopo strafalcioni così brutali, contrarî anche al buon senso e alla rivelazione, abbia potuto trovare ammiratori anche italiani, e tanti seguaci nelle Allemagne.

KANTISTI

La scuola germanica aperta da Emmanuele Kant fece per opera de' suoi successori i più miserandi progressi nell' empietà ed irreligione. Ma basta una sommaria esposizione de' loro sistemi per vederne tosto, senza bisogno di confutazione, l' assurdità ed il delirio.

Il Fichte discepolo di Kant portò al più alto grado l'idealismo del suo maestro. Egli muove dall'*io puro*, cioè dal soggetto pensante in quanto intellettivo *puro* e scevro da qualunque rappresentazione di oggetti esteriori. Quindi l'io puro in forza della sua attività e d'un libero volere pone in primo luogo se stesso cangiandosi da *io puro* in *io empirico*, e pone in secondo luogo il *non io*, vale a dire tutti gli oggetti esteriori, fra quali l'assoluto, ch'è Dio stesso, di maniera che l'universo intero e Dio non sono che fenomeni ed apparenze create dal soggetto pensante, dall'*io puro*. E finalmente ad una apparenza e al nulla riduce il Fichte il soggetto stesso pensante, conchiudendo — *lo spirito veramente non è, io stesso non sono* —. In questo sistema pertanto si trovano tre assurdi sebbene fra loro contraddittori, un idealissimo completo, un panteismo egoistico, il nichilismo.

Dopo Fichte venne lo Schelling, che ad evitare l'idealismo di Fichte pose per base del suo sistema l'*identità assoluta*, intendendo per *identità assoluta* l'essere assoluto, in cui s'*identificano* il soggetto e l'oggetto, l'ideale ed il reale. Proposizione, la quale potrebbe spiegarsi in buon senso, ma vi aggiunge poi errori senza fine, fra i quali che l'essere assoluto si rivela nella generazione

eterna delle cose, le quali costituiscono le forme dell'essere assoluto, che niente può esistere, che non partecipi dell'essere divino, e che i finiti non hanno in se stessi che una realtà apparente, ma la vera realtà l'hanno nell'assoluto. Il sistema adunque Schellinghiano è macchiato d'idealismo esso pure e di panteismo.

Più empio ancora è il sistema di Hegel, il quale ne pose per base l'*idea*, la quale da principio è impersonale e senza coscienza, esce poi da se medesima, si va sviluppando e diviene l'*idea per se*, cioè l'assoluto, il quale prima della creazione è un essere potenziale senza coscienza di se medesimo, che poi per diversi momenti o muovimenti va esplicando se stesso e quasi riproducendosi negl'esseri della natura, fa ritorno all'idea colla personalità e coscienza di se medesimo. Panteismo più sfacciato ed assurdità più classiche non potevano imaginarsi.

Il Panteismo Alemanno passò in Francia, e Vittore Cousin incredulo a perfezione, e putido Panteista, capo ed autore del nuovo Ecletismo, bestemmiò che la ragione che dicesi umana o dell'uomo non può esser distinta dalla ragione che si chiama divina, ovvero di Dio. Essa le è necessariamente identica, ed è umana solo perchè appare nell'uomo, fenomeno necessario di Dio, e

la creazione, che è la manifestazione de' fenomeni di Dio, lo manifesta necessariamente qual è con le sue idee, o co' suoi modi. Assurdità che orecchio pio non può senza fremito d'indegnazione ascoltare.

GIOBERTI

Vincenzo Gioberti rinnovò in Italia la visione Malebranchiana foggiandola nel modo seguente. Egli pone che il nostro intelletto intuisce immediatamente l'Ente, intendendo per l'Ente, l'Ente assoluto cioè Dio, ed intuisca altresì l'atto della creazione, e che da tali intuiti egli acquista tutti i concetti in quell'ordine stesso che hanno fra loro i tre termini nella seguente proposizione che egli chiama la formola ideale e il fonte di ogni scibile. — *L'Ente crea le esistenze* —. Ma tutto questo in qual maniera? Ecco. In 1.° luogo coll'intuizione dell'Ente l'intelletto acquista l'idea di Dio e de' suoi attributi, per cui egli è uno, eterno, immenso, infinito, ed acquista pur anche tutti i concetti assoluti, che procedono dall'idea dell'Ente non per generazione e creazione, ma solo per semplice dipendenza logica: perocchè questi vengono dall'essenza di Dio, ch'egli pone inescogitabile. In 2.° luogo intuendo l'atto della

creazione, perocchè la conservazione è una continuata creazione, acquista l'intelletto i concetti relativi e contingenti dell'esistenza e degli esistenti, i quali concetti nella loro subbiettività procedono dall'idea dell'Ente non per generazione, ma per creazione. Imperocchè egli vuole in forza del significato etimologico della parola *esistere*, la quale vuol dire escire, venir fuori, comparire, che a Dio si deve attribuire l'essere, ma non l'esistere, e alle altre cose l'esistere, ma non l'essere. Ora fra le cose create si trova anche il nostro intelletto. In 3.° luogo il concetto d'esistenza, che si acquista coll'intuire l'atto della creazione, esprime bensì la relazione generica della dipendenza che hanno le cose create da Dio, ma non contiene gli elementi speciali, per cui gli intelligibili relativi sono fra loro differenti. Perocchè la radice di questi concetti e delle realtà che loro corrispondono, è l'essenza degli esistenti, la quale è inescogitabile, come l'essenza dell'Ente. Onde i concetti relativi non procedono dall'idea di esistenza per generazione o produzione, ma per semplice dipendenza logica.

Questa dottrina non si può chiamare con termine più proprio, che deliramento d'animo intemperante, in cui tanti sono gli assurdi, quante le parole.

1.° Pone il Gioberti la visione intuitiva e immediata di Dio più espressamente che il P. Malebranche, perchè la visione Malebranchiana veniva solo di conseguenza dal vedere le cose in Dio, ma il Gioberti l'afferma in termini espressi. La visione non ispiega l'origine delle idee, perchè non è il primo atto intellettivo, come si è già fatto vedere, onde è un assurdo il dire che l'intelletto colla visione di Dio acquista l'idea di Dio, mentrecchè l'idea precede la visione. La visione poi immediata di Dio è vietata ad uom mortale, come si è detto parlando del sistema Malebranchiano. Lo stesso si dica dell'atto creativo, il quale oltre ad essere invisibile come Dio stesso, è anche meno conoscibile che l'essenza ed esistenza di Dio, perchè l'essenza ed esistenza di Dio sono verità necessarie, a conoscer le quali bastano le sole idee intelligibili: ma non bastano le sole idee intelligibili per conoscer l'atto creativo, il quale in qualche senso è contingente, come atto di Dio libero. Se l'intelletto vedesse l'atto della creazione, vedrebbe quanto Iddio ha creato, quanto si contiene nel cielo, nella terra e nell'inferno.

2.° Pone le essenze inescogitabili. Ma niente intende l'intelletto se non intendendo le essenze, che sono il suo obbietto. L'essenza divina in vero nessun intelletto creato la può comprendere,

vale a dire intenderla completamente quanto è intelligibile in se stessa, ma pur in qualche maniera imperfetta l'intendo e la pensa. Il Gioberti stesso, quando dice, che le essenze sono inescogitabili, per ciò stesso egli le pensa. Come poteva il Gioberti asserire senza contraddirsi, che l'essenza di Dio è inescogitabile dopo aver posto per base del suo sistema che l'intelletto intuisce immediatamente Iddio, e perciò il suo essere ch'è la sua essenza?

3.° Pone che tutti i concetti assoluti procedono dall'idea dell'Ente non per generazione e creazione, ma solo per semplice dipendenza logica.

Sebbene il Gioberti abbia in qualche luogo delle sue opere chiamato Iddio l'Idea per eccellenza, qui però per idea dell'Ente egli intende l'idea ch'è in noi, perchè parla d'un'idea acquistata. Ella è dunque cosa ben manifesta che i concetti non procedono dall'idea dell'Ente per creazione, perchè nè l'idea dell'Ente, nè alcuno di noi che ha l'idea dell'Ente può creare. In quanto a *generazione* si fa osservare che i nostri concetti siano assoluti, siano relativi devono per necessità dalla mente procedere, come cose nella mente dalla mente prodotte, i quali se non possono dirsi in senso stretto *generati*, perchè i nostri concetti ed il verbo che dalla nostra mente proce-

dono, non sono per se sussistenti, a differenza del Verbo divino che procedendo dal Padre come cosa, e persona sussistente si chiama in senso stretto *generato*, pure in senso un po' lato si potrebbero dire *generati*, perchè sono prodotti dalla mente, sono nella mente immanenti, sono una similitudine delle specie impresse nella mente e delle cose che rappresentano, e manca loro solamente per dirsi in senso stretto *generati*, la sussistenza in se stessi, e l'essere della stessa natura della mente. — *Verbum*, l'Angelico S. 1, 27, 2 ad 2, *quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturae cum eo, a quo procedit. Unde non proprie et complete competit sibi ratio generationis* —. Che poi i nostri concetti procedano immediatamente dalla mente o immediatamente dall'idea dell'Ente, è una diversa quistione. Ma pare doversi ritenere che procedano dalla mente, principio producente, *principium quod*, per mezzo dell'intelletto *principium quo*, e siccome si è superiormente stabilito che il nostro intelletto consista propriamente nella stessa idea dell'Essere assoluto si deve ritenere che i nostri concetti procedono realmente dalla nostra mente per mezzo dell'idea dell'Ente, per usare l'espressione Giobertiana, ma più propriamente per mezzo dell'idea dell'Essere assoluto.

Dice il Gioberti che i concetti procedono dall' idea dell' Ente per semplice dipendenza logica. Per ***dipendenza logica*** pare che abbia voluto intendere una ***inseparabilità di concetti.*** Ma perchè l' inseparabilità de' concetti non si dà che ne' concetti correlativi, come di padre e di figlio, di causa ed effetto ecc., perocchè non si può concepir padre senza concepir figlio, nè causa senza concepir effetto, pare che la inseparabilità de' concetti e la dipendenza logica Giobertiana non possa avere luogo ne' concetti, ch' egli chiama assoluti. Fu già dimostrato che l' essenza divina contiene le essenze tipiche di tutte le cose, e perciò l' idea dell' essenza divina contiene le idee di tutte le essenze. L' idea dell' essenza divina è il contenente, le idee delle altre essenze sono il contenuto. Se si vuol dunque ritenere l' espressione Giobertiana di ***dipendenza logica***, convien intendere per dipendenza logica non l' inseparabilità de' concetti, ma la contenenza e comprensione de' concetti nell' idea dell' Essere, ovvero la dipendenza di quelli da questa, come dipendon le parti dal loro tutto. Ma questa dipendenza logica o dipendenza di contenenza e comprensione dall' idea dell' Essere l' hanno tutti i concetti non solo gli assoluti, ma anche i relativi, perchè l' essenza divina contiene le essenze tipiche di tutte le cose. È inesatto il

dire che i concetti vengono dall' essenza divina: perchè vengono piuttosto dall' idea dell' essenza divina: è contraddizione il dire che vengono dall' essenza divina inescogitabile, perchè non si può intendere che i concetti vengono dall' essenza divina se non in quanto nell' idea dell' essenza divina, perciò cogitata e pensata, si ritrovano le idee delle altre cose tutte.

3.° Intuendo l' atto della creazione, perocchè la conservazione è una continuata creazione, acquista l' intelletto i concetti relativi e contingenti dell' esistenza e degli esistenti.

Concesso che la conservazione è una continuata creazione, o per meglio dire equivale ad una continuata creazione, e dato anche per impossibile nella vita presente, che s' intuisca l'atto della creazione, l' intelletto acquisterebbe non il concetto dell' esistenza e delle cose esistenti, ma la scienza e la certezza di loro esistenza. Perocchè il concetto o l' idea delle cose si contengono, come si disse, nell' idea dell' essenza divina, la quale non viene a noi dal conoscere e molto meno dal vedere l' atto della creazione. Perchè poi chiamare relativi i concetti delle cose esistenti? Perchè un concetto si debba dir relativo, non basta che una cosa abbia una qualche relazione con altra cosa, ma si richiede che comprenda in

sè quella relazione: così il concetto, per esempio, di un *albero*, che può avere infinite relazioni, non è relativo, ma assoluto. Sebbene adunque tutte le cose create abbiano una relazione di dipendenza da Dio, i loro concetti sono ciò non ostante assoluti, come il concetto d'uomo, della terra, del cielo, del sole ecc. E perchè anche chiamare *contingenti* i concetti delle cose esistenti? sono in vero contingenti, in quanto che è contingente la mente che gli forma: ma in questo senso sono contingenti anche i concetti che il Gioberti chiama assoluti. Sono però necessarî, in quanto che rappresentano le essenze ideali delle cose contingenti, perocchè anche le essenze ideali delle cose contingenti sono necessarie ed eterne come fu già dimostrato.

4.° Pone, che i concetti degli esistenti nella loro subbiettività procedono dall'idea dell'ente non per generazione, ma per creazione.

Gli esistenti procedono certo per creazione, ma i concetti degli esistenti nella loro subbiettività, vale a dire, non in quanto rappresentano un oggetto, ma in quanto si ritrovano nel soggetto pensante, procedono per creazione, ma solo mediatamente in quanto si producono da una mente ch'è stata creata. Il che pare che abbia voluto intendere anche il Gioberti, quando fa

riflettere che fra le cose create vi ha anche l'intelletto nostro. Ma dall'esser creata da Dio la mente, che dall'idea dell'Essere ne cava i concetti degli esistenti, ne viene forse la conseguenza che ne trae il Gioberti, che i concetti delle cose create vengono dall'idea dell'Ente per creazione? l'idea ch'è in noi, e che non è Dio, può essere forse creatrice? Se fosse questo un legittimo argomentare, poteva fare lo stesso superiormente il Gioberti, e dire che anche i concetti assoluti vengono dall'idea dell'Ente per creazione, perchè sono feti anch'essi d'una mente creata, eppure egli stesso il negò. L'equivoco del Gioberti si è d'aver preso i concetti degli esistenti per gli esistenti, e l'idea di Dio per Iddio.

5.° Pone il Gioberti, in forza del significato etimologico della parola *esistere*, che vuol dire *escire*, *venir fuori*, *apparire*, che a Dio si deve attribuire l'essere e non l'esistere, e alle altre cose l'esistere e non l'essere.

È cosa insulsa pel valore etimologico diverso d'una parola il volerla spogliare di quel significato reale, che ha comunemente presso di tutti. E però si potrà sempre dire con tutta ragione che Iddio *è* ed *esiste*, e che le cose create alla loro maniera e misura *esistono* e *sono*.

6.° Siegue il Gioberti. Il concetto d'esistenza

che si acquista coll' intuire l' atto della creazione (dopo le cose dette si vede quanti errori comprendano queste poche parole), esprime la relazione generica della dipendenza che hanno le cose create da Dio. Presa l' esistenza nel suo giusto significato non esprime questa dipendenza, perchè esistenza non vuol dir altro che esistenza, e l'esistere s'appartiene in modo specialissimo a Dio. Ma anche presa l'esistenza nel significato Giobertiano, cioè esistenza dal nulla, nel qual significato non appartiene a Dio, non esprime per sè stessa quella dipendenza, perchè il concetto esistenza dal nulla altro non vuol dire che *esistenza* dal nulla. È vero che dal concetto d' una cosa esistente dal nulla per mezzo di altri concetti, si arriva a conoscere la sua dipendenza da Dio, ma il concetto solo di esistenza dal nulla non lo dice, e non lo esprime.

7.° Il concetto di esistenza, siegue il Gioberti, non contiene gli elementi speciali, per cui gli intelligibili relativi sono fra loro differenti. E dice benissimo; ma poi più sotto vorrebbe dedurli dal concetto di esistenza.

Perocchè, egli dice, la radice di questi concetti e delle realtà, che loro corrispondono, è l' essenza degli esistenti, la quale è inescogitabile, come l' essenza dell' Ente.

La radice di questi concetti è l'essenza degli esistenti, e dice benissimo. Dunque noi li ricaviamo dalla loro essenza. Come poterli ricavare da una cosa, che è inescogitabile, e però ignota. ?

La radice delle realtà, che corrispondono a questi concetti è l'essenza. Come sapere, che la radice di queste realtà è l'essenza, se essa è inescogitabile ed ignota.

Se l'essenza degli esistenti è inescogitabile ed ignota, dunque noi non sappiam più che cosa sia uomo, che cosa sia corpo, che cosa sia spirito; non sappiam più niente.

Se l'essenza degli esistenti è inescogitabile, come fa poi il Gioberti a nominarla e perciò cogitarla e pensarla? è forse cogitabile e pensabile a lui solo?

8.° Onde i concetti relativi, conchiude il Gioberti, non procedono dall'idea di esistenza per generazione e produzione, ma per semplice dipendenza logica.

Poco prima avea detto, che la radice di questi concetti è l'essenza, ora dice che procedono dall'idea di esistenza; due cose impossibili a conciliarsi insieme. Il Gioberti intese forse conciliarle col dire, che procedono dall'idea di esistenza non per generazione e produzione, ma per semplice dipendenza logica. Per dipendenza

logica non si può intendere come vorrebbe il Gioberti la inseparabilità de' concetti. Perocchè sono separabili benissimo i concetti de' diversi esistenti ; i concetti d'uomo, di cavallo, di bue, di albero, di pietra son tutti fra loro separabili. E poi l'inseparabilità de' concetti non dà la loro origine. Se dunque i concetti relativi non procedono, nè per generazione, nè per produzione, nè per inseparabilità di concetti, dall'idea di esistenza, non potrebbero procederne in altra maniera, che per contenenza e comprensione. Il che è falso, perchè il concetto d'esistenza altro non dà che concetto d'esistenza, ed è stato negato più sopra dallo stesso Gioberti. L'essenza poi degli esistenti, che dice esser la radice de' loro concetti, è inescogitabile. Dunque il Gioberti non ha dato l'origine de' concetti relativi degli esistenti, come non l'ha data de' concetti assoluti. Con tanto apparato pertanto egli è riescito al nulla.

Tralascio altre osservazioni per dire due parole della formola Giobertiana, ch'egli chiama fonte d'ogni scibile, e che coll'ordine che hanno fra loro i tre termini della formola, dimostra l'ordine della genesi de' nostri intellettuali concetti. *L'Ente crea le esistenze.* Io prego e scongiuro i Giobertiani tutti a porre la formola sotto il torchio, e se un scibile solo ne faranno scoccare,

erunt mihi magnus apollo. Il che si deve dire in generale delle formole tutte. Perocchè le formole non sono fonti di scibili, ma piuttosto una conclusione ed una conseguenza generale, che si trae dalle cose già apprese e dimostrate. Ogni formola è una proposizione che consta per necessità di due termini e copula, e prima di formolarla conviene avere il concetto di tutti e due que' termini, e della copula. Così il Gioberti prima d'arrivare a formolar la sua formola, convenne che avesse l'idea dell'Ente, e prima dell'idea dell'Ente l'idea dell'Essere, l'idea di creazione e l'idea d'esistenza. Fonte di scibili non sono neppure quelle formole, che si chiamano primi principî, il principio d'ideutità — ciò che è, è — il principio di contraddizione — una cosa non può essere nel tempo stesso, e non essere —. Perocchè da questi principî nulla può spremersi, nè vero alcuno derivarsi, ma solo un vero già noto confermarsi e difendersi. Fonte di tutti gli scibili sono le idee che rappresentano le essenze delle cose, e poi le definizioni, che si formolano per mezzo delle idee e delle essenze; snlle quali definizioni s'appoggiano le scienze tutte quante.

La formola Giobertiana non solo non è fonte degli scibili, ma neppure contiene l'ordine dei nostri concetti. Perocchè i nostri concetti tutti si

contengono nell' idea dell' Essere, e perciò vi si contengono e l' idea dell' Ente e l' idea di creazione e l' idea di esistenza e quella degli esistenti. Gli esistenti poi, percepiti co' sensi, non portano dentro dell'animo i concetti e le idee intelligibili, ma le idee ed imagini sensibili, e certificano la loro esistenza.

La formola Giobertiana inoltre non è scevra da mende anche come proposizione. Perocchè chiama Iddio l' *Ente*, ma la parola *Ente* può significare tanto l' Ente assoluto ch' è Dio, come l' ente comune ed universale, che non è Dio. Anche nell' Esodo si chiama Iddio con questo nome, *qui est*. Ma il *qui est*, essendo un termine personale, esclude l' ente comune ed universale. È più giusto il dire, che la conservazione equivale ad una continuata creazione, che il dirla veramente creazione, onde nella formola era più giusto il dire. — L' Ente assoluto ha creato e conserva —. La esistenza è una forma ed un astratto. Ma la creazione si attribuisce più propriamente, secondo l' Angelico, ai sussistenti che alle forme, agli accidenti ed agli astratti. — *Accidens*, § 1, 45, 1, *magis proprie dicitur entis, quam ens: sicut igitur accidentia et formae, et hujusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia, quam entia, ita magis debent dici concreata, quam creata.*

Propria vero creata sunt subsistentia —. Onde nella proposizione Giobertiana si sarebbe dovuto dire piuttosto gli esistenti che le esistenze: ma siccome esistente è anche Iddio, che certo non è da Dio creato, perciò la proposizione — l'Ente crea le esistenze — non può esser giusta, che riducendola a quest'altra —. L'Ente supremo creò e conserva gli altri esistenti —, e volendo conservare la parola esistenza, a questa. — L'Ente supremo diede agli altri enti la esistenza dal nulla, e loro la conserva —. La quale proposizione non dice nulla di nuovo, nè può riguardarsi come la fonte di tutto l'umano sapere.

Altre taccie ben più gravi furono meritamente inflitte alle dottrine Giobertiane, ma esse non appartengono al tema della presente dissertazione.

ROSMINI

Antonio Rosmini-Serbati, piissimo e dottissimo Sacerdote Roveretano e fondatore nella Chiesa di un Ordine Regolare, s'avvisò di poter dare un nuovo sistema sulla natura ed origine delle idee, ch' egli espose nel — *Nuovo Saggio sull' origine delle idee* — nel *Rinnovamento della filosofia in Italia proposto da C. T. Mamiani della Rovere, ed esaminato da Antonio Rosmini-Serbati* — ed ultimamente nell'Opera postuma — *Teosofia di Antonio*

Rosmini-Serbati — uscita l'anno 1859 in Torino presso la Società editrice di libri di filosofia.

Le parti essenziali del sistema Rosminiano sono; 1.° l'intuizione immediata e perenne dell' Ente, ch' egli chiama ora indeterminato, ora universale, ora comune, virtuale, iniziale, possibile ecc., 2.° la sufficienza di tale intuizione congiunta all'esercizio de'sensi per trarre da'sensati le altre idee tutte.

Il sistema è interamente opposto al sistema adottato in questa dissertazione, nella quale si crede di aver provato, sulla scorta anche de' SS. Dottori Anselmo e Bonaventura; che il primo inteso nell'ordine diretto è l' Essere assoluto, a cui per certo non possono convenire que' titoli d' indeterminato, universale, comune ecc., e si crede d'avere anche mostrato, che da' sensi non si può nè immediatamente nè mediatamente ricavare idea alcuna intellettuale. Questo solo basterebbe a non potere abbracciare le teorie Rosminiane. Ciò non ostante giova seguire il Rosmini nel modo con cui egli svolge il suo sistema.

§ 1. *Definizioni Rosminiane.*

Nel Nuovo Saggio confonde il Rosmini in uno l'essere e l'ente. Così a pag. 15. Edizione

Pogliani in Milano, anno 1857. — Io penso l'essere o l'ente, ch' è quì per noi il medesimo —. È vero che dice *quì*, ma in tutto il *Saggio* non si trova mai che ne faccia la distinzione. Eppure anche nel *Saggio*, in cui cerca l'origine delle idee, e perciò anche della prima che pone esser l'ente o l'essere, gli conveniva precisar bene l'oggetto della prima idea che non può esser l'ente, perchè l'ente si manifesta per mezzo di due idee, idea dell'essere ch'è l'astratto, ed idea di ciò che ha essere ch' è il concreto: perchè l'ente si definisce ed è ciò che ha essere. Onde la prima idea non può essere quella dell'ente, ma piuttosto quella dell'essere.

Ciò che non distinse il Rosmini nel Saggio, lo distingue poi nell'Ontologia, parte della Teosofia, pag. 171, definendo l'essere — l'atto di ogni ente e di ogni entità — e dando dell'Ente due definizioni — un subbietto avente l'essere — l'essere con qualche suo termine —.

Nel volere il Rosmini definire l'essere, ha tentato l'impossibile, perchè l'essere anche nel suo sistema dev'essere una cosa semplicissima in sè stesso non solo, ma anche nel concetto, perchè è il primo pensato. Ora la definizione richiede almeno due concetti, e due concetti anteriori al concetto del definito.

Non si nega che anche sopra cose semplicissime, e perciò anche sopra l'essere, si possano formare molti enunciati verissimi. Per esempio, — l'essere è il primo inteso ed il primo pensato — l'essere entra in tutti i concetti — l'essere è la forma dell'ente, ciò che si contiene nell'ente, ciò che forma l'ente, come la sapienza è ciò che forma il sapiente. — Se dunque la definizione data dal Rosmini non è una vera definizione, sarà forse almeno un buon enunciato? — l'essere è l'atto d'ogni ente e d'ogni entità —. Quale significato può egli assegnarsi a tale enunciato? Per *atto* suole alle volte intendersi l'esistenza, come quando l'Angelico dice che l'esistenza è l'atto dell'essenza, alle volte l'operazione, come quando si dice l'atto d'una potenza, l'atto dell'intelletto, l'atto della volontà. Ma in quell'enunciato non possono darsi al termine *atto* tali significati, nè si può dire che l'essere sia l'esistenza, nè l'operazione di ogni ente. Non resta altro significato che quello di forma, e perciò per atto di ogni ente e d'ogni entità si dovrà intendere la forma di ogni ente e di ogni entità, ciò che forma ogni ente ed ogni entità, secondo l'antico adagio — *forma dat esse rei* —. Ma neppur questo significato è giusto nell'enunciato Rosminiano, perchè l'essere è ciò che forma l'ente,

ma in quanto ente, non in quanto è il tal ente, ed ogni ente, perciocchè a formare il tal ente si devono all' essere fondamentale aggiungere altre cose, cioè le entità; altrimenti se l'essere bastasse a formare il tale e il tal ente, ed ogni ente, tutte le cose sarebbero la stessa cosa. Quando si dice, che la sapienza è ciò che forma il sapiente, s' intende che forma il sapiente in quanto sapiente, ma non in quanto tale sapiente, onde la sapienza è forma bensì d' ogni sapiente, ma non la forma intiera. Perocchè il concetto di Dio sapiente, di Angelo sapiente, d'uomo sapiente, abbraccia oltre la sapienza tante altre cose. Onde sarà giusto il dire — l' essere è la forma — ovvero se si vuol ritenere il termine Rosminiano — l'essere è l'atto dell' ente. Ma non è giusto il dire — l' essere è l'atto o forma d' ogni ente — se non si aggiunge — in quanto ente — ovvero se non si specifica, che l' essere è l' atto o forma parziale di ogni ente. Anche il Rosmini riconosce negli enti l'essere e le appendici aggiunte dell' essere, le quali aggiunte ed appendici debbono esse pure avere il loro atto e forma. Anche dunque, secondo i suoi principì, l'essere è l' atto o forma prima sì, ma parziale di ogni ente, non la forma intiera.

Men giusto ancora è il dire — l' essere atto o forma di ogni entità —. L' entità è una cosa

astratta essa pure, non l' essere fondamentale degli enti, ma qualche cosa aggiunta ad un ente, come consta dall' uso universale di quel termine, dicendosi un' entità la sapienza nell' uomo, la rotondità nella sfera, la velocità nel lepre, l' astuzia nella volpe. L' uso al contrario non approva che si dicano entità, ma enti l' uomo, la sfera, il lepre, la volpe. Ora gli astratti son forma essi stessi, e non ricevon forma da altra cosa, e molto meno dall'essere fondamentale degli enti, del quale essi sono un' aggiunta.

Ora dell'ente. L'ente vien definito dal Rosmini per un subbietto avente l' essere. Il concetto di subbietto è posteriore al concetto dell' essere e dell' ente, perchè il primo concetto è quello dell' essere, il secondo quello dell' ente: non si doveva dunque far entrare in quella definizione, facendosi le definizioni per generi anteriori al definito. Il termine *cosa* vien detto anche dal Rosmini più universale dell' essere e dell' ente, Teosofia, pag. 179. Dovea dunque definire: — l' Ente è una cosa avente l' essere — la quale definizione coincide colla definizione data in questa dissertazione — l' Ente è ciò che ha essere —, dove anche si è fatto vedere, che il termine *cosa* significa un genere non metafisico, ma logico, che comprende l' essere e il non essere.

Un'altra definizione dà il Rosmini dell'ente — l'essere con qualche suo termine —. Due definizioni d'una cosa medesima non si possono dare in senso stretto e rigoroso, perchè le definizioni si debbon fare per mezzo del genere immediatamente superiore al definito, aggiungendovi la differenza. Ora il genere immediatamente superiore ad una cosa non è che un solo, e una sola è la differenza, che la distingue dal genere stesso e dalla specie opposta. La prima definizione modificata come sopra è la giusta definizione dell'Ente. Questa seconda pertanto non può essere una giusta definizione. Ma se essa non è una buona definizione, sarà forse un buon enunziato. — L'Ente è l'essere con qualche suo termine —? Sostituito in questa proposizione, a modo degli Algebristi, in vece del termine *essere* la definizione data dal Rosmini, la proposizione diventa quest'altra. — L'ente è l'atto d'ogni ente con qualche suo termine — dove il definito entra nella definizione, e dove l'ente, che prima era attuato dall'essere, diventa attuante ed attuante sè stesso. Sostituendo poi di nuovo nella seconda parte di questa proposizione al termine *ente* la sua definizione — l'ente è una cosa avente l'essere — la proposizione diventerebbe — l'ente è l'atto d'ogni cosa avente l'essere con qualche suo termine — sempre nuove assurdità, fino all'infinito.

Ma lasciam da parte queste, che si direbbero sofisticherie. — L'ente è l'essere con qualche suo termine. — L'essere si prende alle volte pel concreto, alle volte per l'astratto. Preso per concreto la proposizione diventa. — L'ente è l'ente con qualche suo termine —, proposizione che nessuno vorrà ammettere. Preso per astratto, la proposizione è falsa egualmente, perchè l'ente anche per Rosmini è un subbietto avente l'essere. Non è dunque l'essere. In Dio solamente, come si disse più volte, si unificano concreto ed astratto. Eppure anche in Dio, sebbene a parte *rei* sia la stessa cosa essere ed ente, secondo il concetto sono distinti.

Entità. Definisce il Rosmini, *Teosofia*, pag. 178, l'entità per — quell'oggetto del pensiero qualunque sia che dal pensiero è riguardato come uno —. Difetta la definizione per due capi, perchè per entità, secondo il comune linguaggio, s'intende un astratto, come si è già osservato, mentre l'oggetto del pensiero può essere astratto e concreto, e perchè al concetto di entità è estraneo il concetto dell'uno, ovvero se vi è compreso, vi è compreso come in qualunque altro concetto, nel concetto dell'essere, di essenza, di sostanza ecc.

Essenza. Definisce il Rosmini l'essenza per l'essere avuto da un subbietto, astratto dal sub-

bietto, che lo ha, Teosof., pag. 180. E che abbia detto sul serio che l' essenza è astrazione, si vede anche a pag. 181. Ontolog. — L'essere non è un' astrazione, l' essenza sì —.

Essenza si prende, come fu già avvertito, in due sensi per l' essere, ch' è in una cosa, e più propriamente per l' essere una cosa ciò ch' ella è. Nel primo senso si dice, che l' umanità è l' essenza dell'uomo. Bastava dunque al Rosmini il dire che l' essenza è l' essere avuto da un subbietto senza quell'aggiunta *astratto dal subbietto che lo ha.* Nel secondo senso si dice che l'essenza dell' uomo è di essere animal ragionevole, ovvero di essere una cosa che ha l'umanità, cioè animalità e ragionevolezza. Neppur quì vi ha ombra di astrazione. Infatti se per Rosmini l' essenza è l' essere avuto da un subbietto, e l' essere non è un' astrazione, come può essere un' astrazione l' essenza? Fosse anche vero che le essenze si conoscessero per astrazione, la loro realtà non dipende dal conoscerle o non conoscerle.

Sostanza. Per Rosmini la sostanza è quell' energia per la quale gli esseri attualmente esistono, ossia quell' energia che costituisce la loro attuale esistenza. N. S., pag. 157.

Energia che vuol dire forza, potenza, virtù suppone l' essere a cui inerire. La sostanza sarà

dunque l' ente a cui inerisce l' energia, non l' energia stessa, salvo che in Dio, perchè tutto ciò ch' è in Dio, è Dio stesso e la sua sostanza. Le altre cose poi oltre non essere l' energia, per cui attualmente esistono, non hanno neppure quest'energia, perchè altrimenti esisterebbero per assoluta necessità, o darebbero l' esistenza a sè medesime. L' energia per cui esistono le cose, non è nelle cose, ma nell' onnipotenza divina. Il Rosmini stesso, ib. pag. 249, non dice che la sostanza sia un' energia, ma *un ente, e dire un ente, è dire una sostanza.*

Percezione intellettiva. La percezione intellettiva è per Rosmini l' idea d' una cosa accompagnata dal giudizio di sua sussistenza. N. S. pag. 223. La percezione intellettiva non è un'idea, ma la presuppone, perchè se l' intelletto non sa che cosa percepisce, niente percepisce. Essa non è neppure un giudizio, ma un senso spirituale, perchè prima di giudicare si deve percepire l' oggetto, sopra cui appoggiare il giudizio. L' idea precede la percezione, la percezione il giudizio.

§ 2. *Appellativi o denominazioni dell' essere Rosminiano.*

Il suo essere, che vuole il Rosmini per prima idea, il chiama l' *essere o ente indeterminato.*

Che dicendo l' *ente* si dica una cosa indeterminata, non può dubitarsene, perchè dicendo l' *ente* si dice un genere, ed ogni genere è una cosa indeterminata, perchè gli mancano le determinazioni o entità specifiche od individuanti. L' *ente* poi è ancora più indeterminato degli altri generi, ad eccezione di *cosa* e di *essere*, che sono i supremi. Ma l'indeterminazione cade sulle dizioni o concetti delle cose, non sulle cose. Tutte le cose nel loro ordine sono determinate: nell'ordine reale hanno tutte le determinazioni necessarie alla loro esistenza, nell'ordine ideale hanno tutte le determinazioni necessarie alla loro intelligibilità. Si chiamano ciò non ostante indeterminate, quando si pensano senza assegnar loro una certa e determinata misura, e quantità di essere e di entità, ma l' indeterminazione, si ripete, non cade sulle cose, ma sul pensiero. Nessuno potrà mai dire, che l' uomo è una cosa indeterminata, perchè col pensar *uomo* non si pensa il grado di sua intellettualità, statura ecc: nessuno dirà mai che

il triangolo è una cosa indeterminata, perchè nel dire triangolo non si dice la lunghezza de' lati. Anzi non si può neppur aggiungere una determinazione senza cangiar pensiero. Se io aggiungo col pensiero l'eguaglianza de' lati al triangolo, non penso più il triangolo, ma penso il triangolo equilatero. Ora il triangolo non è il triangolo equilatero, altrimenti i triangoli isoscele e scaleno non sarebbero triangoli.

Che cosa vuol dunque dire essere indeterminato? non vuol mica dire l'essere, ma quell'essere che si pensa senza assegnargli il quantitativo dell' essere. Per poter dire *quell' essere* bisogna che si abbia già pensato qualche altra cosa, che nòn è quell'essere. Quando dico *quell' uomo* intendo bene che quell' uomo non è l' uomo, perchè altrimenti gli altri uomini non sarebbero uomini, e perciò debbo aver prima pensato l'uomo, che quell'uomo. Parimenti quando dico quell' essere intendo benissimo, che quell'essere non è l' essere, e perciò per intender quell' essere debbo aver già inteso l' essere. Dunque l' idea dell' essere indeterminato non può essere la prima idea.

L'essere indeterminato presenta un'idea complessa, l' idea di essere e l' idea d' indeterminato. Ora un' idea complessa non può essere la prima idea. Prima d' aver l' idea d' un tutto, conviene

aver l' idea delle parti, perchè l' idea di un tutto si compone delle idee delle parti.

Si obbietterà che anche l' idea di essere determinato è un' idea complessa composta dell' idea di essere e dell' idea di determinato. Sia pur vero, che quell' idea sia complessa. Ma è vero altresì, che l' idea del negativo vien dopo l' idea del positivo, perchè il negativo si concepisce per mezzo del positivo. Così San Bonaventura, San Tommaso, ed è chiaro per sè medesimo. Il non ente si concepisce per mezzo dell' ente e dopo l' ente. E così parimenti l' indeterminato, ch' è un negativo, non si può concepire se non per mezzo del determinato e dopo il determinato. Il Rosmini pose come un fatto il pensiero dell' essere indeterminato. Andava benissimo. Ma non dovea fermarsi quì. Dovea farsi la domanda. — L' indeterminato può essere il primo inteso? e avrebbe facilmente trovato, che non lo poteva essere anche per questo perchè negativo. In questa fermata si trova l' origine dell' erroneo sistema. Trovato poi che l' essere indeterminato non poteva essere il primo inteso, avrebbe inferito, che il primo inteso doveva essere l' essere determinato, e non un essere, ma l' essere, perchè per intendere un essere bisogna prima aver l' inteso l' essere. Perchè poi anche secondo i suoi

principi la prima idea dev' essere innata, avrebbe conchiuso, che dev'essere innata l'idea dell'essere che non potendo essere indeterminato, non può essere, che l'essere assoluto. E perchè finalmente l'essere assoluto, ch' è l'essenza divina, contiene anche, secondo i suoi principî, le essenze tipiche tutte, avrebbe anche conchiuso che le idee tutte elementari sono a noi congenite, se forse per avventura non fosse stato in sì legale processo irretito dal pregiudizio in lui pure dominante, che ci manchino le idee anche intellettuali delle cose corrispondenti ad un senso che manchi. Si disse sia pur vero; ma realmente sta che l'essere detto assolutamente porta con seco nella sua semplicissima essenza la determinazione.

Afferma il Rosmini, che sebbene l' essere intuito per natura sia indeterminato, ciò non ostante la mente non pensa da principio l' indeterminazione, ma se ne accorge poi molto tempo dopo. Non è questo che una vera contraddizione. Pensar l' essere indeterminato vuol dire pensar l' essere e pensar l' indeterminato, accoppiandoli insieme. Se non si pensa l'indeterminato, non si pensa neppure l'essere indeterminato. L'accorgersene poi dopo vuol dire che se ne acquista poi dopo anche una cognizione riflessa.

Ogni idea deve essere o prodotta in noi dal-

l'oggetto che agisce immediatamente sull'occhio della mente, ovvero creata dalla mente stessa, ovvero finalmente impressa da Dio. Ora l'idea dell'essere indeterminato non può esser prodotta dall'oggetto che imprima nella mente la sua imagine, perchè l'ente indeterminato, per confessione anche del Rosmini, non esiste realmente, onde non può agire. La mente non può crearsi, nè formare un oggetto da contemplare, se non per mezzo d' idee preesistenti, componendole insieme, come si è già dimostrato. Così l'architetto dalle idee preesistenti di stanze, di sale, di gabinetti ecc., si forma l'idea della casa che vuol fabbricare, la quale idea è appunto l' oggetto ch' egli sta contemplando nella sua mente: ma senza quelle idee preesistenti nella sua mente non potrebbe nè eseguire il lavoro, nè formarne il pensiero. Non può dunque l' intelletto formarsi l' idea dell'essere indeterminato, se prima non abbia l' idea dell'essere e l' idea d' indeterminato. Pretende il Rosmini che l' idea dell' essere indeterminato sia semplice. Non è vero, come si è già osservato: essa contiene due idee, l' idea dell'essere e l'idea d'indeterminato. Il che basterebbe per dire, che non può essere la prima idea. Anzi nell'idea dell'essere indeterminato anche la sola idea parziale d'*indeterminato* è un'idea essa pure

complessa, perchè l'idea d'indeterminato essendo l'idea di un negativo, si compone dell'idea del positivo, che qui è il *determinato*, e della negazione del *determinato*, non potendosi concepire il negativo, se non per mezzo del positivo. Prima dunque d'avere l'idea d'*indeterminato*, e perciò dell'*essere indeterminato* è necessario avere l'idea dell'*essere determinato*. Ma l'idea dell'essere indeterminato sia pur semplice, come vuole il Rosmini. L'essere indeterminato, lo confessa egli stesso, non esiste realmente, non è un essere reale, ma solo mentale. Ora il primo inteso, come si è veduto, dev'essere un esistente, e la prima cognizione deve muovere da un reale.

Il Rosmini pone che l'idea dell'essere indeterminato sia data immediatamente dal Creatore, e da lui impressa nell'anima, perchè nell'idea dell'essere indeterminato egli fa consistere l'intelletto stesso che certo è dato da Dio. — *Chiamo intelletto la facoltà di veder l'ente indeterminato* —. N. S. pag. 73. Eppure l'idea dell'essere indeterminato non può essere stata da Dio data ed impressa. Perocchè avrebbe Iddio impresso nell'anima un'imagine di ciò che non esiste, che è un nulla. Un'imagine che rappresenta il nulla, non è imagine. Se Iddio avesse impresso nell'anima l'idea dell'essere indeterminato, non avrebbe creato

l'uomo ad imagiue e somiglianza sua, ma l'avrebbe creato a somiglianza ed imagine dell'essere indeterminato, di un essere che non esiste, nè può esistere. Ha un bel dire il Rosmiui che l'essere indeterminato ed ideale non è bensì una cosa reale ed esistente, ma pure è una nobilissima entità, fregiata di sublimi caratteri. Ma questi caratteri nobilissimi e sublimissimi non possono certo convenire a ciò che non esiste; perchè ciò che non esiste è nulla.

Eppure l'essere indeterminato si pensa, dirà il Rosmini, se ne ha l'idea. Lo pensa Iddio l'essere indeterminato, lo pensa l'uomo, lo pensa qualunque intelletto creato. Pensa forse Iddio il nulla, pensa il nulla l'uomo? Dunque l'essere indeterminato non è un nulla. È facile la risposta. Se Dio, se l'uomo pensassero l'essere indeterminato per sè stesso, penserebbero certo il nulla, perchè l'essere indeterminato per se è un nulla. Ma in che maniera pensa Iddio l'essere diverso da sè? lo penso come imitazione dell'essere suo, perchè l'essere suo come imitabile da un ente che abbia solamente l'essere, è l'essenza tipica dell'ente, che fin qui è ancora indeterminato, perchè può pensarsi e stare senz'altra aggiunta, e può pensarsi, e stare con altre aggiunte. Il simile è anche d'un intelletto creato. Perocchè

non fa bisogno per intender le cose, come copie dell' essere divino che l' intelletto dica espressamente questa parola *copia*, ma lo dice implicitamente, e formalmente coll' intendere che un ente qualunque non è l' essere, ma una parte dell' essere, non parte fisica che si stacchi dall' Essere assoluto, ma parte similitudinaria dell' Essere, perchè l' essere è simile all' essere, il che vuol dire imitazione e copia dell' essere. Per intendere adunque l' essere indeterminato fa bisogno aver già inteso l' Essere assoluto. Onde l' essere indeterminato non può esser la prima idea.

L'essere indeterminato non esiste realmente, nè può esistere, lo concede il Rosmini, ed è chiaro. Chi direbbe, che Iddio possa creare un ente che non sia nè angelo, nè uomo, nè bruto, nè altra cosa qualunque sensata o insensata? Di qui ne viene che l' essere indeterminato non può essere oggetto di visione reale. Perocchè a tal visione è necessaria la presenza e l' unione dell' oggetto col veggente. — *Ad visionem tam sensibilem, quam intellectualem duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visae cum visu* —. S. Tom. § 1, 12, 2. La visione adunque dell'essere indeterminato, se s' intende di una visione reale, è un grande assurdo. Eppure il Rosmini la visione dell' essere indeterminato la chiama *intuizione*, il

qual termine propriamente significa una visione reale e una visione che si opera col fissare lo sguardo appositamente sull'oggetto che s'intuisce.

Il Rosmini per sottrarsi a questa difficoltà ha voluto chiamare *esistenza* quella qualunque oggettività che si trova nell'essere indeterminato, e *sussistenza* quella che tutto il mondo chiama *esistenza*. Donde si vede che il Rosmini ha voluto acconciare le definizioni al sistema, mentre era anzi necessario acconciare il sistema alle definizioni e nozioni universalmente ricevute.

Vi ha un'altra maniera di vedere la visione ideale o imaginaria, di cui si è già parlato, per mezzo della quale si ha presente un oggetto quantunque lontano e anche non esistente, quando se ne abbia l'idea o imagine davanti alla mente. Si può concedere che con questa visione si vegga, non s'intuisca l'essere indeterminato. Ma questa visione dell'essere indeterminato ch'è poi la contemplazione dell'essere stesso indeterminato qual oggetto puramente ideale, fatto presente per mezzo d'un'idea complessa, richiede, perchè le richiede, come si diceva poc'anzi, la idea stessa dell'essere indeterminato, idee preesistenti.

Usa il Rosmini nello esporre le sue dottrine modi ben intralciati, espressioni e locuzioni tanto oscure ed enigmatiche che si stenta a scoprirvi

un giusto significato, il quale poi le molte volte si trova contrario al suo sistema.

Il suo essere lo chiama il Rosmini *indeterminato come mancante de' suoi termini, i quali è atto a ricevere.* Per termini dell'essere egli intende gli enti tutti, l'uomo, i bruti, gli alberi, le pietre, l'Ente stesso assoluto. Se le parole del Rosmini si dovessero prendere nel loro proprio e stretto significato, ne verrebbero le più increscevoli conseguenze. Se tutti gli enti sono *suoi* dell'essere indeterminato, *termini suoi*, tutto il creato adunque e l'increato tutto fa parte del patrimonio dell'essere indeterminato di un essere che non esiste. Se tutto è termine dell'essere, egli dunque va a terminare in Dio, nell'uomo, nel bruto, nelle piante ecc., egli diventa Dio, uomo, bruto, pianta ecc., egli è il proteo dell'ontologia che con mirabile metamorfosi si trasmuta in tutte le cose, da esserne gaudioso, quando si trasmuta in cosa pregevole, da restarne indignato, quando in cosa vile.

Per evitare questi assurdi si potrebbe dare a quelle espressioni, se lo stato della questione il permettesse, una benigna interpretazione, intendendo per l'essere indeterminato mancante de' suoi termini non l'essere, ma l'idea, il concetto dell'essere, perchè non l'essere, ma il concetto

dell' essere riceve determinazioni per mezzo delle quali egli aumenta e s' *integra* per usare l'espressione del Rosmini sempre più. All'essere noi non possiamo aggiunger nulla, ma ben possiamo aggiungere ai nostri concetti ed idee, e da semplici farle diventar complesse, e da complesse più complesse ancora. All'idea di *essere* possiam aggiungere l'idea di sussistenza, e si ha il concetto di sostanza: possiam aggiungere all'idea di sostanza l'idea d'intellettualità, di sapienza ecc., ed avere l'idea di un essere sussistente, intellettuale, sapiente ecc., fino ad arrivare a formarsi per quanto è permesso al nostro intendimento, l'idea di Dio nell'ordine della riflessione. I quali concetti si possono dire in qualche maniera termini del concetto dell' essere, perchè sono più terminati, più compiuti, più pieni che il concetto dell' essere indeterminato.

Ma avrà ben inteso questo il Rosmini. Se questo egli avesse inteso, perchè dunque coprire le cose più evidenti con termini impropri, e continuare in tutte le opere sue ontologiche, e psicologiche un parlare così translato ed oscuro, che può dare luogo ad errori i più perniciosi in materia di scienza e in materia di fede? ma a dir vero, questo non potè intendere nè intese il Rosmini. Il suo scopo era di assegnare l'idea

prima, di cui è dotato il nostro spirito. Ora non potevasi assegnar l'idea senz'assegnarne l'oggetto, perchè per idea s'intende l'idea di qualche cosa. Quando dunque egli dice essere la prima idea quella dell'essere indeterminato, egli per essere indeterminato intende l'oggetto e non l'idea. Il che consta anche da più luoghi delle sue opere. Egli dunque non può sfuggire alle conseguenze superiormente dedotte.

§ 3. *Essere virtuale.*

Il suo essere chiama il Rosmini l'*essere virtuale*, intendendo con questo che la riflessione trova che giacciono nascosti in esso tutti i suoi termini, unito ai quali presenta al pensiero i concetti degli enti. Teosofia, pag. 172.

Nel seno adunque dell'essere virtuale, ma che è sempre lo stesso essere indeterminato, sta nascosto Iddio, l'uomo, e tutto il creato. Ha pur detto il Rosmini, Teosofia, pag. 85, che nell'essere indeterminato non c'è dentro che lui solo. Ha pur detto, ib pag. 17, che l'idea dell'essere indeterminato è privo d'ogni comprensione. Ha pur detto, ib pag. 8, che l'intelligibile contenente tutto è l'Essere assoluto, che non è dato all'intuito della natura umana. Perchè dunque

dire che nell' essere indeterminato la riflessione vi trova tutti i suoi termini? perocchè se la riflessione ve li trova, segno sarebbe che vi si trovano veramente. Eppure non vi si trovano al certo; perchè è vero verissimo che nell' essere indeterminato non c'è dentro che lui solo, che la idea di quest' essere è priva d' ogni altra comprensione, che il solo Essere assoluto contiene, come esemplare, l' idea di tutto. Il concetto dell' essere, se non è il concetto dell' Essere assoluto che contiene le essenze tipiche di tutte le cose, non è altro che il concetto dell' essere, di ciò ch' è, di ciò che non è il nulla, poco più del nulla, un nonnulla, che *minime habet de actu, eo quod minime est*, secondo San Bonaventura. Non v' ha dentro che lui solo: nel suo seno non v' ha altro che lui. L' essere indeterminato è un essere che non è in natura, nè può esservi. Egli è un essere mentale che altro non contiene se non ciò che vi mette dentro la mente: e la mente altro non vi mette dentro che l' essere. Egli è dunque essere semplice e nudo senz' alcun' altra virtualità, essere indeterminato ed *invirtuale*.

Si noti un' antilogia ne' due testi citati. Nel primo si dice che l' essere è atto a ricevere i suoi termini, nel secondo che gli ha già tutti nel suo seno, donde anche ne verrebbe che sia

sempre unito ad essi, e dovrebbe sempre *presentare al pensiero i concetti degli enti.*

L'unica spiegazione favorevole che si può dare al secondo testo, ma che rovescia da fondamenti il sistema Rosminiano, è la seguente. Nel seno dell'essere stanno nascoste non le cose, perchè chi direbbe che nel seno dell' essere vogliasi determinato, vogliasi indeterminato vi sia nascosto il cavallo, il bue, la pecora, ma vi stanno nascoste le idee obbiettive, le essenze tipiche delle cose tutte, le quali rappresentate alla mente per mezzo dell' idea dell'essere che le contiene, *presentano al pensiero i concetti degli enti.* L'essere che contiene in sè le essenze tipiche di tutte le cose, è l'essenza divina, come si disse sulla scorta di San Bonaventura e di San Tommaso, e come dice lo stesso Rosmini. Dunque l'essere, ch'è il primo pensato nell'ordine delle cognizioni dirette, anche secondo i principî posti dal Rosmini, non è l'essere indeterminato, ma l'Essere assoluto, l'Essenza divina. Questo è il vero essere *virtuale* per usare l'espressione del Rosmini, da cui tutto compreso anche l'essere indeterminato traggono la loro idea, essenza ed intelligibilità, *universorum principium*, come ci ripete il Concilio Lateranese quarto.

§ 4. *Essere iniziale.*

Essere iniziale chiama il Rosmini l' essere indeterminato, in quanto che colla riflessione si considera come inizio di ogni ente e d' ogni entità. Teosofia, pag. 175.

Siccome non v' ha in natura nè l' essere universale, nè l'essere virtuale, qual viene inteso dal Rosmini, così non v' ha l' essere iniziale. Se vi fosse un essere inizio ed elemento di tutti gli esseri ed entità, egli si moltiplicherebbe in infiniti individui, e tutte le cose almeno in parte si unificherebbero fra loro. Dissi almeno in parte, perchè a dir vero siccome non solo l' essere fondamentale ammesso dal Rosmini, ma anche le aggiunte hanno essere, così l' essere iniziale sarebbe non solo un elemento di tutte le cose, ma sarebbe il tutto di tutte le cose, e tutte le cose sarebbero una cosa sola. Altra cosa è ponendo che le cose siano non l' essere, ma copie dell' essere, perocchè d' un medesimo e solo esemplare possono darsi copie infinite tutte distinte fra loro. Onde l' essere iniziale sarebbe l' essenza divina in quanto imitabile da esseri infiniti, tutti distinti siccome fra loro, così dall' essenza divina. Un senso translato si può dare alle parole del

Rosmini, dicendo invece dell'essere indeterminato l' idea o concetto dell' essere indeterminato, e invece d' ogni ente ed entità, il concetto d' ogni ente ed ogni entità. Il concetto dell' essere è l' inizio, il principio degli altri concetti; i quali si formano integrando via via il concetto dell' essere coll' aggiungergli altri concetti e rendendolo sempre più pieno e compiuto. Onde il concetto dell' essere indeterminato entra come inizio e come primo elemento nella formazione degli altri concetti. Il che è verissimo nell' ordine delle cognizioni riflesse, perchè l' essere indeterminato non può essere, come si disse, la prima idea nell' ordine delle cognizioni dirette.

Dice il Rosmini, Teosofia pag. 211, che l'essere virtuale costituisce la materia universale di tutte le cose, e l' essere iniziale contiene delle cose tutte la forma universale.

L' essere virtuale Rosminiano, e l' essere iniziale è sempre un solo, cioè l'essere indeterminato. L'essere adunque indeterminato costituisce materia e forma di tutte le cose. Egli dunque sarebbe tutte le cose. Ma soggiunge subito il Rosmini che intende materia e forma dialettica, cioè secondo il linguaggio e secondo il concetto. Il che egli afferma, perchè il suo essere virtuale lo considera unito a suoi termini che vuole sieno

la *materia* delle cognizioni, le quali non sarebbero vere cognizioni, se non vi si aggiunge la forma dell'essere che viene somministrata dall' essere iniziale. Che l' essere virtuale Rosminiano non somministri la materia alle umane cognizioni, si è già veduto: che l' essere iniziale non somministri la forma, si vedrà poi dopo.

§ 5. *Essere comune.*

L' essere iniziale come inizio di tutti i concetti è anche comune, col qual nome chiama anche il Rosmini l' essere indeterminato. Comune è ciò che si trova in più altre cose. L' umanità è cosa comune a Pietro e Paolo, la rotondità a tutte le sfere, la gravità a tutti i corpi, l' essere a tutti gli enti. Una cosa può esser comune a più, una e identica di numero, ovvero una e identica solamente di specie o genere. La sola essenza divina è comune a più, cioè alle tre persone dell'Augustissima Trinità, una e identica di numero. Tutte le altre cose sono comuni, une e identiche di specie non di numero. L' umanità di Pietro non è l' umanità di Paolo, sono due umanità individuali subordinate alla umanità specie. Il che basta per dire che l'essere comune non può essere la prima idea. Le specie e generi

sono esseri mentali. La mente non può crearsi l'oggetto del suo pensiero, se non componendo o dividendo i concetti preesistenti. L'idea dell'essere comune come prima idea non può esser impressa da Dio, come si disse dell' essere indeterminato. In nessuna maniera adunque l' idea dell' essere comune può esser l' idea primordiale.

Si dice in senso proprio l' *essere comune*, ma in senso improprio l'*ente comune*. L' ente non è comune: l' uomo non è comune a Pietro a Paolo, ma l' umanità. Onde l'Angelico dice piuttosto *ens in communi*. De' concreti non è comune, che la loro predicabilità.

§ 6. *Essere universale.*

Secondo la definizione data dell' universale — ciò, il cui essere è comune a più — l'essere indeterminato è universalissimo, perchè l' essere che si concepisce nel concepir l' essere indeterminato è comune a tutte le cose. Ma egli è un essere mentale, e per le stesse ragioni addotte per l'essere indeterminato, iniziale, comune ecc., non può essere la prima idea.

Ha il Rosmini sull' universalità, e sull' universaleggiare una dottrina tutta sua propria. — L' universalità non è che la possibilità della

cosa —. N. S. pag. 78. Ma sta contro di lui che l'universale non ha la possibilità d'esistere, e una cosa, che ha la possibilità di esistere, non può essere universale. Infatti individui sotto infinite specie sono tutti possibili, ma sono ben singolari e ben determinati, ib. — Ecco descritta l'universalizzazione. Io ricevo la sensazione: aggiungo l'idea d'un ente causa della sensazione: considero quest'ente causa della sensazione come possibile, eccolo universalizzato —. Oltre il riporre di nuovo l'universalità nella possibilità, se per aver l'universale debbo considerar gli enti cause delle sensazioni, e la loro possibilità, ne viene che l'essere universale suppone la mente già fornita d'idee e perciò l'essere universale non può essere la prima idea. Nè vale il dire, che parli il Rosmini di una universalizzazione riflessa, perchè ib. pag. 91, confonde in uno l'universalizzazione e la sintesi primitiva, la quale presuppone l'idea dell'essere, e dice che nè l'una, nè l'altra è deliberata.

§ 7. *Essere possibile.*

In due maniere si dice possibile una cosa, possibile per riguardo a qualche potenza che la può produrre, e possibile in sè stessa, e assolu-

tamente, perchè non involve contraddizione. — *Possibile dicitur dupliciter, uno modo per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanae potentiae dicitur esse possibile homini . . . Est alter modus dicendi possibile, vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem quia praedicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere, impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum* —. Così l'Angelico S. 25, 3, 1. In tutti e due questi modi però la cosa si dice possibile in relazione all' esistenza. Nel secondo senso si potrebbe dir possibile anche l' ente necessario, perchè nè la sua essenza, nè la sua esistenza involve contraddizione. Nel primo senso sono possibili tutti, e soli gli esseri contingenti.

La possibilità adunque è essenziale a tutti gli esseri. Onde non è ben detto l'*essere possibile*, come lo chiama il Rosmini. L'aggettivo qualitativo si aggiunge, quando la cosa di sua natura non lo richiede. Si aggiunge a triangolo l' aggettivo equilatero, perchè l' essenza del triangolo non richiede che sia equilatero. Al contrario non si direbbe il triangolo trilatero, come non si direbbe l' uomo ragionevole, il cavallo quadrupede, perchè le entità significate da questi aggettivi sono già comprese nel concetto ed essenza. Non è qui

permesso, quello ch'è lecito altrove. Si lascierà dire all'oratore e al Poeta l'aquila rapace, il forte leone, il timido coniglio, ma non al naturalista e al metafisico.

Possibile si prende pel contrapposto di attuale o di esistente. Essendo possibile anche l'attuale e l'esistente, il dire *essere possibile* non può avere buon senso, se non intendendo di dire l'*essere puramente possibile*, col quale significato egli si oppone veramente all'attuale ed esistente. Il monte d'oro si dirà giustamente un essere possibile, perchè non esiste: ma sarebbe un controsenso il dire l'uomo un essere possibile, perchè oltre esser possibile, come sono tutti gli esseri, egli è anche esistente.

Quando si disse che ogni ente è possibile, s'intende di ogni ente individuale, non dell'ente in genere, quali sono l'essere indeterminato, l'essere comune, l'essere universale, l'essere stesso possibile, perchè l'ente in genere non può esistere. Onde l'essere possibile, se s'intende l'essere possibile in genere, è un essere impossibile. Che se per l'essere possibile non s'intende l'essere possibile in genere, per l'*essere possibile* bisogna intendere *ogni essere, che sia ancora nella semplice possibilità;* allora non sarà più un essere assurdo, ma si potrà predicare di lui che può

venire all'atto dell'esistenza, che può esser creato, che può esser dotato di tali e tali qualità.

— L'essere possibile, dice il Rosmini Teosof., pag. 144, è necessario, incondizionato, sempre eguale, eterno —. Non può essere nè degl'esseri puramente possibili, come sono il monte d'oro, il fiume di latte, il cavallo alato, nè degli esseri possibili ed esistenti, quali sono l'uomo, i bruti, le pietre, che siano necessarî, incondizionati, sempre eguali ed eterni; ma è vero solamente delle essenze tipiche di tutti gli esseri e possibili ed esistenti, che siano necessarie, incondizionate, sempre eguali ed eterne. Ora le essenze tipiche di tutti gli esseri, dalle quali ne vengono poi le essenze ideali, si contengono non nell'essere indeterminato, comune, universale, possibile, ma solo nell'essenza divina, come si disse le tante volte. Dunque non l'essere indeterminato, comune, universale, possibile può somministrare le prime idee, ma solo l'essenza divina, ossia l'Essere assoluto non veduto, ma inteso per mezzo del lume intellettuale.

§ 8. *Essere ideale.*

Come la possibilità è essenziale ad ogni essere, così gli è anche essenziale l'intelligibilità, onde ogni essere è essenzialmente intelligibile.

Dall' intelligibile poco differisce l' ideabile: quello è di cui può aversi l' intellezione, questo di cui può aversi l'idea. Ma sì dall' intelligibile, che dall' ideabile differisce l' ideale, perchè per ideale s' intende nel comune linguaggio ciò, di cui esiste l' idea e non la realtà, ciò che esiste in idea, e non in sè, dicendosi un essere ideale il solito esempio del monte d' oro, non l' uomo, non ciò, ch' esiste. Onde l' ideale secondo il comun favellare esclude il reale. Lo disse anche il Rosmini N. S. pag. 33. — *Dall' essere ideale esclusa la esistenza* —. Ma con tutto questo egli dice altresì, che Iddio è un essere *ideale-reale*, la quale espressione secondo il comune significato de' termini conterrebbe una vera ed aperta contraddizione.

Essendo l' essere ideale un essere, da cui è esclusa l' esistenza, egli non può essere il primo inteso, perchè ci si manifesta per mezzo d'un' idea complessa, idea dell' essere e idea d' esclusa esistenza, ed è chiaro che l' idea del composto presuppone l' idea de' componenti.

L' idea d' esclusa esistenza vuol dire l' idea di non esistenza, la quale essendo negativa suppone l' idea positiva di esistenza. L' essere ideale adunque presuppone l' idea dell' essere e l' idea di esistenza Si disse l' idea non d' un *essere*, ma dell' *essere*, e non dell' essere universale, comune

ecc., perchè l'idea d'un essere è un'idea complessa composta dell'idea d'un *uno*, e dell'idea dell'essere, come è anche complessa l'idea dell'essere universale, comune ecc. Anche l'essere ideale adunque suppone l'idea dell'Essere assoluto, il quale essendo la prima cosa, dev'essere in se e per se esistente, anzi la stessa esistenza. Perocchè se nell'Essere assoluto l'essere si distinguesse dall'esistenza, non solo vi sarebbero due esseri, l'essere e l'esistenza, ma l'essere esisterebbe senza esistenza, e l'esistenza sarebbe senza essere.

§ 9. *Altre dottrine Rosminiane che abbattono il suo sistema dell'essere indeterminato qual prima idea.*

Ammette e stabilisce il Rosmini unitamente a' migliori metafisici, che le essenze delle cose sono necessarie, immutabili, eterne. Ora non v'ha di necessario, d'immutabile, d'eterno se non Dio e la sua essenza. Dunque l'essenza divina è anche l'essenza delle cose. In qual maniera l'essenza divina sia anche l'essenza delle cose, si è già altrove spiegato, come imitabile cioè al di fuori, come esemplare, tipo e modello delle cose, le quali perciò ne sono le copie. Si è fatto altresì vedere che le cose non solo sono copie parziali dell'essere

divino, ma che neppure si possono concepire se non come copie. Ora una copia come copia non si può concepire, se prima non siasi conceputo l'esemplare. Se dunque ammette il Rosmini che le essenze delle cose sono necessarie, immutabili ed eterne, gli era forza di ammettere altresì che non l'essere indeterminato, ma l'Essere assoluto, ch'è poi la divina essenza sia nell'ordine delle cognizioni diretto il primo pensato.

Ammette il Rosmini. Rinnovam., pag. 469, che — di tutte le cose quelle che veramente sono immutabili, *sole immutabili*, non sono già le sussistenti, eccetto Dio, ma le possibili chiamate idee. — Se queste sono le *sole immutabili*, e Dio d'altronde è il solo immutabile, esse sono dunque comprese nell'essenza divina qual tipo di tutte le cose. Onde l'Angelico § 1, 13, 2. — *In quantum Deus cognoscit suam essentiam, ut imitabilem a tali creatura, cognoscit eam, ut propriam rationem, et ideam hujus creaturae* —. Se dunque le cose sono conoscibili per le loro ragioni ed idee, e queste ragioni ed idee si contengono nell'essenza divina, le cose sono conoscibili per la divina essenza e non per l'essere indeterminato.

Ammette il Rosmini. Rinnov. pag. 503, che — non si può dire con esattezza, che noi veggiamo Dio (l'essenza divina) nella vita presente,

perocchè Dio non è solo l'essere ideale, ma è indisgiungibilmente reale-ideale; ciò che noi veggiamo però è un apparteneuza di Dio e completandosi acquisterà la forma di Dio —.

Non solo non si può dire con esattezza che noi veggiamo Dio, ma si dice con esattezza che nol veggiamo.

Con quelle parole — Dio non è solo l'essere ideale — dice con questo il Rosmini, che Dio è veramente l'essere ideale. Se l'essere ideale è la prima cosa che si pensa secondo il Rosmini, la prima cosa adunque che si pensa, secondo i suoi principî è Dio e non l'essere indeterminato.

Per *appartenenza di Dio* ha voluto dire il Rosmini una cosa intrinseca a Dio, perchè altrimenti niente avrebbe detto al suo proposito, giacchè tutto il creato è appartenenza di Dio, cioè a lui s'appartiene come cosa sua e soggetta al suo dominio. Ora tutto ciò, ch'è intrinseco a Dio, è Dio. Infatti soggiunge — completandosi acquisterà la forma di Dio — Nessuna cosa estrinseca a Dio può mai completarsi in modo d'acquistare forma divina. È dunque Dio secondo questi principî il primo oggetto del nostro intelletto. Aggiunge — Considerato in quella parte che noi veggiamo, è increato veramente divino —.

Dice altrove N. S. Vol. 3., pag. 11, 3. — Se

quest' essere spiegando sè stesso più manifestamente innanzi alla mente nostra, dall' intimo di sè emettesse la sua propria attività, e così si terminasse e completasse, noi vedremmo allora Dio —.

Il Rosmini: Rinnov. pag. 502, dice del suo essere indeterminato. — Quest' idea unica e sopraeminente, vera e pura luce, è l' ente stesso conoscibile. E l' essenza divina è appunto riposta nell' essere secondo le Scritture e i Teologi. Ora avendo l' essere questa proprietà di essere conoscibile per sè medesimo, per sè luce, come lo chiamano le divine Scritture, vedesi che tutta la conoscibilità delle cose è nella divina essenza —. Le osservazioni su questo tratto Rosminiano si presentano da sè. Le Scritture e i Teologi ripongono l' essenza divina nell' essere pieno, non nell' essere indeterminato. Le divine Scritture pongono *per se luce* Iddio, non l'essere indeterminato.

Se tutta la conoscibilità delle cose è nella divina essenza, dunque anche l' essere indeterminato non è conoscibile che per la divina essenza. Dunque l' essenza divina non l' essere indeterminato è il primo noto.

Aggiunge il Rosmini, ib. pag. 620. *L' ente pienamente realizzato in Dio, chiamasi Verbo divino.* Errore gravissimo. Il Verbo divino è generato. L' essere pienamente realizzato anche secondo il

Rosmini, è l' essenza divina. Ora l'essenza divina non è per certo generata. Aggiunge di più, ib. — *Il Verbo divino corrisponde all' idea dell' ente indeterminato.* Sentenza strana ed erronea. Il Verbo divino è generato dal Padre contemplando sè stesso, e l' essenza sua, ch' è l' essere pienamente realizzato e determinato. Il Verbo divino corrisponde dunque piuttosto, se ciò si può dire con qualche proprietà, all' *idea* dell' essere e dell' ente pienamente determinato ed assoluto.

Pone il Rosmini, Teosofia pag. 134. e seguenti, tre forme dell' essere ideale e indeterminato, idealità, oggettività, moralità, che qualche volta chiama santità, Teosofia pag. 134 e seguenti. Che che sia delle prime due forme, la terza cioè la moralità o santità non convien per certo all' essere indeterminato.

Teosof., pag. 135. — Non si dà veramente l' essere nella mente nostra svestito delle sue forme, se non per un' astrazione posteriore —. Dunque l' essere che si trova nella nostra mente prima dell'astrazione, egli è vestito delle sue forme, e perchè le tre forme dell' essere, al dire dello stesso Rosmini, ib. pag. 145, non si trovano unite che in Dio, dunque l' essere che si trova pensato nella nostra mente prima dell' astrazione, è Iddio, in quanto Essere assoluto, e non l' essere indeterminato.

§ 10. *Idea dell' essere indeterminato congiunta coll' esercizio de' sensi.*

Vediamo ora in qual maniera svolge il Rosmini la seconda parte del suo sistema che la intuizione dell' essere indeterminato congiunta all' esercizio de' sensi basti a trarre da' sensati le idee tutte degli esseri corporei.

N. S. Vol. 2., Puntata 3., pag. 100. — Io penso, così egli la discorre, io penso l' attuale esistenza in universale. (idea innata). Pensare l' attuale esistenza è pensare un' azion prima. Ora le sensazioni sono azioni fatte in noi, di cui noi non siamo gli autori. Dunque le sensazioni essendo azioni suppongono un' azion prima, un' esistenza. Le sensazioni sono azioni determinate. Suppongono adunqne un' azion prima determinata : un' azion prima determinata è un ente esistente in un modo determinato. Ma noi , che abbiamo le sensazioni, siamo quegli stessi, che abbiamo l' idea dell' attuale esistenza. Confrontando adunque noi la passione, che proviamo in noi stessi (le sensazioni) coll' idea attuale di esistenza, troviamo che quella passione è un caso particolare di ciò, che pensavamo già prima coll' idea generale di esisten-

za: perocchè coll' idea generale di esistenza pensavamo un' azione, e la sensazione è appunto un'azione che vien fatta in noi. Pensando adunque noi per natura l'azione in sè (l'esistenza) quando poi un' azione sperimentiamo in noi (una sensazione), allora col nostro spirito la notiamo limitata, dove ella è, e la riconosciamo per ciò appunto, che prima dentro di noi pensavamo, dicendo a noi stessi; ecco una di quelle azioni, ossia un grado e modo di azione, che col mio spirito io pensava —.

Altrove adopera l' espressione di applicar l'ente alle sensazioni, come N. S., pag. 73. — Ragione chiamo la facoltà di ragionare, e però primieramente di applicar l' ente alle sensazioni, di veder l' ente determinato ad un modo dalle sensazioni offerto, quindi di cangiare le sensazioni in cognizioni intellettive, in una parola di formare le idee, aggiungendo la forma alla materia delle medesime. —

Su quali due testi ci sia lecito di fare le seguenti osservazioni.

1.° — Io penso l'attuale esistenza in universale, idea innata —. L'idea innata Rosminiana è l' essere indeterminato. L' essere indeterminato non è l' attuale esistenza nè in universale, nè in particolare. Dunque il pensare l' essere indetermi-

nato non è pensare l'attuale esistenza. Se l'essere indeterminato fosse l'attuale esistenza, egli sarebbe la stessa essenziale esistenza, e tutto il resto non avrebbe che una esistenza partecipata, e la stessa esistenza divina sarebbe una esistenza partecipata dall'essere indeterminato. L'essere indeterminato sarebbe il primo esistente, mentre al contrario è Dio il primo esistente, ed è la stessa essenziale esistenza, dalla quale partecipano l'esistenza tutti gli altri esistenti.

Il Rosmini dice non l'attuale esistenza, ma l'attuale esistenza in *universale*. Si: ma prima di concepire l'esistenza in universale, bisogna prima aver concepito l'esistenza, perchè l'esistenza in universale si concepisce per mezzo d'un'idea complessa. Se dunque l'essere indeterminato è l'esistenza in universale, prima d'aver conceputo l'essere indeterminato, conviene aver conceputo qualche cosa d'antecedente.

Ma ommesso anche tutto questo, l'essere indeterminato non solo non è l'esistenza, ma non l'ha neppure, perchè egli non è reale, confessa il Rosmini, non è esistente. Come può dunque una cosa che non è l'esistenza, e che non ha esistenza, come può ella dare l'idea di esistenza?

Sebbene il Rosmini quando attribuisce l'esi-

stenza all' essere indeterminato, non intenda, come si è già osservato, quello che per *esistenza* s'intende universalmente da tutti, dotti ed indotti, ma solo quella qualunque oggettività, che può avere l' essere indeterminato; pure quando dice non semplicemente *esistenza*, ma *attuale esistenza*, egli pure intende quel termine nel significato di *vera esistenza*, quale gli si attribuisce dal comune linguaggio. Onde in quelle parole — io penso l'attuale esistenza in universale — egli ha dovuto intendere la vera esistenza. Ma il concetto di esistenza in universale richiede, che preceda il concetto di esistenza, e perciò il concetto di esistenza in universale non può essere il primo concetto.

Sia pure ciò non ostante che il Rosmini intenda anche quì l' esistenza a modo suo, cioè per oggettività ideale. Non punto gli giova. L' oggettività dell' essere indeterminato vuol dire la sua intelligibilità. Ora l' essere indeterminato è bensì intelligibile, ma non l' intelligibilità stessa, perchè non è intelligibile per sè medesimo. Altrimenti tutto sarebbe intelligibile per l' essere indeterminato, e Dio stesso mutuerebbe la sua intelligibilità dall'essere indeterminato e non sarebbe il primo intelligibile ed il primo esistente. Avea bensì il Rosmini stabilito che tutta l'intelligibilità

viene dall' essere indeterminato, ma l' evidenza gli ha fatto anche dire che *tutta la conoscibilità delle cose è nella divina essenza*, come nel testo citato più sopra.

2.° — Pensare l' attuale esistenza è pensare un' azione prima —. Nè l' esistenza vera, nè l' esistenza Rosminiana sono un' azione, perchè essendo l' azione un' operazione dell' agente, l' agente produrrebbe la sua esistenza. Ma sia un'azione: l'azione presuppone un agente, nè si può concepire un' azione senza aver prima conceputo un agente. Non si può dunque pensare l' attuale esistenza, che è poi sempre l'essere indeterminato, senza aver prima pensato qualche cosa d' altro. Egli non è dunque il primo pensato. — Un' azione prima. — *Primo* in qualunque genere di cose non si dice *un primo*, ma *il primo.* Adamo non si dice *un primo uomo*, ma *il primo uomo.* Cicerone non si dice *un primo Oratore*, ma *il primo Oratore.* Parlando qui dunque il Rosmini d'un primo, e d'un primo primissimo, superiore a tutto, avrebbe detto più giustamente in vece d' *un' azione prima*, l' azione prima.

Qui si osservi, che nel citato processo Rosminiano si tratta di far pervenire una mente, la quale non ha che la nuda idea dell' essere indeterminato, a formarsi la seconda idea, la

quale sarà acquisita ma solo alla fine del processo. Ora strada facendo s' incontrano altre idee come l' idea di azione, e di agente, l' idea di un primo, e poi in seguito altre idee ancora, le quali non si devono dire innate, perchè innata è quella sola dell' essere indeterminato, nè si possono dire acquisite, perchè non sono acquisite se non finito che sia il processo necessario per aver la prima idea acquisita.

3.° — Ora le sensazioni sono azioni fatte in noi, di cui noi non siamo gli autori. — Noi siamo anzi gli autori immediati di nostre sensazioni. Gli agenti esterni non sono che cause mediate, le quali agendo su' nostri organi, fanno escire le potenze sensitive ne' loro atti. Onde le sensazioni sono passioni, ed azioni nel tempo stesso: sono passioni in quanto vengono da azioni, che sono fatte in noi, di cui noi non ne siamo gli autori, sono azioni, e azioni, di cui noi siamo gli autori in quanto sono atti delle nostre facoltà sensitive. Il che deve dirsi ancora più dal Rosmini, il quale pone, che le impressioni esteriori producono una modificazione nel sentimento fondamentale, che non viene dall' impressione di agenti esterni.

Si osservi, che la mente non potrà accorgersi, che noi non siamo gli autori di nostre sensazioni, senza che le sia noto il principio di causalità.

Ecco altre idee incontrate cammin facendo prima d'essere arrivati alla prima idea acquisita.

4.° — Dunque le sensazioni essendo azioni, suppongono un'azion prima, un'esistenza. — Era meglio detto — le sensazioni essendo passioni — come passioni le chiama egli stesso poi dopo, perchè volendo dedurne una azione prima esterna, un'esistenza fuori del senziente, si argomentava bene da una passione ad un'azione, dall'effetto alla causa. Ma egli ha voluto persistere nel chiamar azioni esterne le sensazioni per dedurne l'azione prima, che chiama esistenza. È giusta anche l'argomentazione da un'azione ad un'azione prima in qualunque siasi genere di cose: ma un'azion prima in qualunque genere non è intelligibile senza l'azione che sia prima assolutamente, come non è intelligibile un'esisistenza senza la prima esistenza, che non si chiama un'esistenza, ma l'esistenza. Ora come si ripete la prima esistenza è quella dell'essenza divina.

È giusta si disse l'argomentazione da un'azione ad un'azion prima. Ma l'argomentazione Rosminiana oltre esser fallace nella materia, è fallace anche nella forma: perchè essa si riduce a questi termini. Io penso l'attuale esistenza, ch'è un'azion prima. Le sensazioni sono azioni fatte in noi.

Dunque le sensazioni suppongono un' azion prima, un' esistenza.

Si osservi che tutto l'argomentare del Rosmini è diretto a trovare la prima idea acquisita. Ora le idee non si acquistano per argomentazione. Perocchè il sillogismo, a cui si riduce qualunque raziocinio ed argomentazione, presuppone note tre idee, e non ne dà una quarta. Una quarta idea guasterebbe il sillogismo, e ne farebbe un sofisma.

5.° — Le sensazioni sono azioni determinate: suppongono adunque un' azion prima determinata —. Ecco un' altra idea che s' incontra per viaggio, l' idea del *determinato.* L' azion prima era da principio l'attuale esistenza in universale, e perciò universale essa pure ed indeterminata, tanto più ch' ella è l' essere stesso indeterminato ed ora si è cangiata in determinata. Non è dunque più quella medesima. Le sensazioni adunque non suppongono più l' essere indeterminato.

6.° — Un'azione prima determinata è un ente esistente in un modo determinato —. Un' azion prima determinata non è un ente, ma l' azione di un ente. *È un ente esistente.* Qui si trapassa dall' esistenza Rosminiana, ch' è la pura obbiettività o intelligibilità, d' una cosa, alla vera e genuina esistenza. La conseguenza perciò che vorrà trarne il Rosmini, non sarà legittima per lo scambio del significato de' termini *esistenza*, *esistente.*

7.° — Ma noi che abbiamo le sensazioni, siamo quegli stessi che abbiamo l'idea dell'attuale esistenza —. Si ritorna a prendere l'esistenza nel senso di obbiettività ed intelligibilità, non di vera esistenza, perciocchè sebbene qui dica il Rosmini *attuale esistenza,* egli intende dire, siamo quegli stessi che abbiamo l' idea dell' essere indeterminato, il quale non è l'esistenza, nè ha esistenza.

8.° — Confrontando adunque noi la passione che proviamo in noi stessi (le sensazioni) coll'idea attuale di esistenza, troviamo che quella passione è un caso particolare di ciò che pensavamo già prima coll'idea generale di esistenza: perocchè coll'idea generale di esistenza pensavamo un'azione, e la sensazione è appunto un'azione che vien fatta in noi —. Dice più volte il Rosmini che la sensazione non è una vera cognizione degli oggetti esterni, nè l'intimo senso è cognizione di nostre modificazioni interne. E dovea dirlo in forza del suo sistema, perchè pone che il senso non presenta che la materia delle cognizioni. Ora per fare un confronto è necessario conoscere amendue i termini del confronto. Non è dunque possibile confrontare la passione che proviamo in noi stessi, le sensazioni, coll' idea attuale di esistenza, come non è possibile confrontare colla

stessa idea di esistenza l' oggetto che causa la sensazione. Onde non potrà la mente trovare, e dire che quella passione è un caso particolare di ciò che pensavamo già prima coll' idea generale di esistenza.

Avesse anche posto il Rosmini, come dovea porre, che la sensazione sia una vera cognizione, siccome il senso non conosce l'essenza delle cose, e non può dare alcun' idea intelligibile, la mente dotata dell' idea sola dell' essere indeterminato, faccia pure qualunque confronto, che possa fare, essa se ne resterà sempre colla sola e semplice idea dell' essere indeterminato.

L' essere indeterminato non dà l' idea di pluralità, perchè essendo semplice ed uno e in nessuna maniera molteplice non può presentarsi che come semplice ed uno, onde non è possibile il confronto, di cui si diceva, nè che possa dirsi questa passione, questa sensazione, quest' oggetto che mi presenta la sensazione è un caso particolare, quest' altro oggetto è un altro caso particolare di ciò che pensava prima coll' idea generale di esistenza, perchè tutto questo contiene pluralità. Onde la mente sarà costretta ad unificar tutto, tutto identificare e di tutto far una cosa sola.

Altra cosa è dell' idea dell' essere assoluto, il quale essendo infinito ed equivalentemente mol-

teplice dà l'idea di uno, di due, di tre, di quattro e senza fine. Infinito chiama il Rosmini anche l'essere indeterminato; ma non l'è. Egli non è che poco più del nulla, un nulla più del nulla, un nonnulla, che *minime habet de actu.*

Anzi l'essere indeterminato non dà neppur l'idea di unità: perchè sebbene si concepisca come uno, si concepisce come uno per l'idea di unità, che si ha antecedentemente. Perocchè l'essere indeterminato ha unità, ma non è l'unità.

6.° — Pensando dunque noi per natura l'azione in se stessa, l'esistenza, quando poi un'azione sperimentiamo in noi, una sensazione, allora col nostro spirito la notiamo limitata, dove ella è, e la riconosciamo per ciò appunto, che prima dentro di noi pensavamo —. L'essére indeterminato si chiami pur azione, si chiami esistenza, egli è già limitatissimo in se stesso, poichè egli è un nulla solo più del nulla; se poi viene limitato ancora di più, egli diventa il vero e schietto nulla. Ha pur detto il Rosmini con San Tommaso che la sintesi si fa *per additionem ad ens.* Limitare è un toglier via. Limitare adunque ed aggiungere son due contrarî, e la sintesi non si fa più *per additionem*, ma *per subtractionem.* E poi chi è che possa limitare, sia l'essere indeterminato, sia l'idea dell'essere indeterminato? l'essere

indeterminato è sempre l'essere indeterminato, come l'idea dell'essere indeterminato è sempre l'idea dell'essere indeterminato.

— Limitata dove ella è, la riconosciamo per ciò appunto che prima dentro di noi pensavamo — vogliono dire l'azione, l'esistenza universale, ch'è l'essere indeterminato, limitata, e individuata e riconosciuta nell'oggetto offerto dalla sensazione, l'universale individuato e riconosciuto nel singolare. Fu questione altre volte agitatissima, se gli universali esistano ne' singolari. E certo pare secondo le cose già dette altrove che gli universali non possono esistere ne' singolari, e neppure che si possano predicare de' singolari, perchè non si può dire, per esempio, che Pietro è l'uomo, ma un uomo, che il circolo *A* sia il circolo, ma un circolo: ora *un uomo*, *un circolo* non sono universali, ma singolari.

Ma sia pure che gli universali si possano predicare de' singolari, che cosa si potrà dire e predicare nella presente materia? che l'oggetto offerto dalle sensazioni è un'azione, un'esistenza, un essere, che un secondo oggetto offerto dalle sensazioni è un'azione, un'esistenza, un essere, e così d'un terzo, d'un quarto, e di qualunque oggetto, senza poter dir mai altro, nè mai altro intendere, senza poter conoscere le varietà che distinguono gli

oggetti e differenziano gli uni dagli altri. Perocchè la mente non avendo altro d'impresso, che l'idea di azione, di esistenza, di essere, nè potendo il senso dare alcun'idea intelligibile, non potrà mai allargare la sfera di sue cognizioni, ad esempio di colui, che avesse solo l'idea di circolo, non potrà mai intendere altro che circolo, restando a lui inintelligibili il triangolo, il quadrato e qualunque altra figura, ovvero ad esempio di un itterico, a cui sono invisibili tutti i colori fuori del giallo, o di uno armato gli occhi di verde cristallo, a cui pure sono invisibili tutti i colori fuori del verde.

10.° — Dicendo a noi stessi, ecco una di quelle azioni, ossia un grado, e modo di azione, che col mio spirito io pensava — Prima era l'azione ch'io pensava per intuito naturale, ora è una delle azioni, il che non si può dire senza l'idea di unità, e di pluralità, le quali mancano, a chi non ha altro che l'idea di essere indeterminato. Prima era l'azione, ch'io pensava, ora è un grado, o modo di azione. Da qual parte sono sbucate queste altre idee di grado, e di modo? non certo dal senso anche secondo il Rosmini: dunque dall'idea dell'essere scolpita in noi da natura. Se l'essere, di cui portiamo scolpita in mente l'idea, ha gradi, e modi, non è più dun-

que indeterminato. Di più questi gradi dell'essere se sono finiti, non potranno far conoscere tutti gli esseri. Devono dunque essere infiniti. Dunque l'essere non intuito, ma conosciuto da noi per natura, è l'essere infinito, che ha in sè tutto l'essere, l'essere assoluto, l'essere pieno.

11.° — Ragione chiamo la facoltà di ragionare, e però primieramente di applicar l'ente alle sensazioni. — Che senso può avere quest'espressione — applicar l'ente alle sensazioni — ? sull'ente non ha la ragione giurisdizione alcuna, ma solo sulle sue idee. Quell'espressione vorrà dunque dire applicare l'idea dell'ente alle sensazioni. Espressione ancora oscura. Avrà il Rosmini per *applicare* inteso riferire, confrontare, come nel testo esaminato più sopra, ove si disse, che nel caso di chi ha la sola idea dell'essere indeterminato non può farne il confronto colle sensazioni, perchè secondo il Rosmini la sensazione non è cognizione, ed il confronto richiede l'idea di pluralità ecc.

12.° — Di veder l'ente determinato ad un modo dalle sensazioni offerto. — Il vedere non è un ragionare, non è un atto della ragione, in quanto si distingue, e la distingue il Rosmini, dall'intelletto. Nè la ragione, nè il senso determinano l'ente indeterminato: ma solo la mente

per mezzo dell' idea dell' ente conosce i diversi enti, come per mezzo dell' idea di circolo conosce tutti i circoli; ma siccome coll' idea di circolo la mente conosce bensì tutti i circoli, ma solo in quanto circoli, non in quanto circoli grandi, o piccoli, circoli di legno, o di ferro ecc., così coll' idea di ente potrà conoscere tutti gl' enti, ma in quanto enti, non in quanto tali, e tali enti, uomini, cavalli, leoni ecc, perchè a conoscere questi enti in quanto tali tante altre idee si ricercano.

13.° — Quindi di cangiare le sensazioni in cognizioni intellettive. — Per qualunque ragionamento possa far la ragione, le sensazioni saranno sempre sensazioni, come le cognizioni intellettive saranno sempre cognizioni intellettive, nè le une potranno mai cangiarsi nelle altre. Ma solo le sensazioni sono un' occasione, uno stimolo, che eccitano la mente a riflettere sulle idee, di cui è già fornita, e farle considerare nell' oggetto presentato da sensi la sua quiddità, ed essenza, i suoi attributi, e modi, di cui avea gia prima idee, e cognizioni oscure, e confuse, come appunto ajutano il geometra le figure descritte sul foglio, per tener fissa la sua attenzione, e contemplare in quelle l' oggetto, che ha già in mente di triangolo, o circolo, e rilevarne le proprietà.

Ma se il Geometra non ha in mente l'idea di triangolo, o circolo, ovvero se abbia solo l'idea dell'essere indeterminato, quelle figure saranno per lui geroglifici inesplicabili.

14.° — In una parola di formare le idee, aggiungendo la forma alla materia delle medesime. — La mente può formarsi le sole idee composte, come si disse più volte. Le semplici le devono esser date. Non le può dar il senso, lo confessa il Rosmini: non le può dare l'essere indeterminato, perchè non le ha. Le devono dunque esser date, ed inserite da natura.

Non può aggiungersi la forma alla materia delle idee, se non è conosciuta e l'una e l'altra. La materia sono a mente di Rosmini gli esseri sussistenti. Dunque per formar le idee non basta l'idea dell'essere congiunta all'esercizio de' sensi.

Dalle cose dette fin qui risulta, ch'è stato adunque uno sforzo inutile per Rosmini, quando si studiò di fare saltar fuori dall'idea dell'essere indeterminato congiunta alle sensazioni le altre idee tutte. Sforzo inutile, che lo ha anche impegnato a dire cose incoerenti, e che anche da sè sole rovesciano il suo sistema.

Da sì lungo processo compilato con tanto studio voleva il Rosmini farne uscire la prima idea acquisita, e tale processo dovrebbe pur farsi

da tutti per acquistar questa prima idea. Ma quante idee e quanti raziocinî sono stati necessarî per arrivare alla conclusione! Dunque la prima idea acquisita nel sistema Rosminiano ricerca altre idee anteriori, e però non si acquisterebbe mai in tale sistema nè la prima, nè la seconda, nè altra qualunque. Chi potrà mai acconciarsi a credere che un bambino, il quale comincia a balbettare e che ha già acquistate non poche idee, abbia dovuto far uso del processo additatogli dal Rosmini?

Ma si conceda pur anche che coll' idea dell' essere indeterminato, e coll' esercizio de' sensi si possa, qualche altra idea acquistare quante saranno queste idee? una sola. Quale? la stessa idea dell' essere, il quale prima s' intuiva indeterminato, e poi s' intuirebbe determinato e concretato, e individuato, ma nessun' altra. Perocchè come si è ripetuto tante volte, il senso solo non ne dà alcuna per confessione anche del Rosmini. L' intuito naturale non dà che l' essere indeterminato e tutto al più l' ente. La mente non potrà dunque pensar mai altro che essere ed ente, ente quanto il senso farà veder un uomo, ente quando un cavallo, ente ogni cosa senza poter mai conoscere ciò, in che si distinguono. Di più perchè mancante dell' idea di pluralità sarà costretta

a unificar tutto, e tutto identificare, e tutto credere un ente solo.

Al quale assurdo gravissimo conduce oltre la teoria dell' ente iniziale ed altro, di cui si è già parlato, quest' altra teoria Rosminiana di ammettere una sola idea. Perocchè la moltiplicità degli enti si conosce per la moltiplicità delle idee. Onde per una mente che fosse dotata d'una sola idea, sarebbe una sola e medesima cosa lo spirito e la materia, la virtù ed il vizio, il bene ed il male, la luce e le tenebre, Iddio ed il creato. Nè punto vale lo schermirsi col dire, come dice il Rosmini, che vi sono bensì molte idee, ma tutte modi dell' unica idea dell' essere indeterminato. Perocchè se le idee di tutte le cose sono modi dell' idea dell'essere indeterminato, anche le cose stesse saranno modi dell' essere indeterminato. Alla quale illazione concorda bene quello che dice il Rosmini, N. S., pag. 20. — Se v' ha nell' idea qualche altra cosa oltre la concezione dell' ente, quest' altra cosa non è che un modo dell' ente stesso —. Ora quale maggior assurdo si può mai imaginare che tutto il creato ed increato sia un modo dell'essere indeterminato, d' un essere insussistente, d' un essere mentale, che non è esistente, nè potrà mai esistere ?

Questi ed altri assurdi già notati in questa

disamina io son ben lontano dall'ascriverli al piissimo Rosmini a colpa, ma questo non toglie che non discendano dalle sue dottrine.

ASTRATTISTI

Il Locke ammette per origine delle idee sensività e riflessione, il Galluppi sensività e meditazione, gli Astrattisti sensività ed astrazione. Che nè la riflessione, nè la meditazione, nè l'astrazione possano essere la vera origine delle idee dirette e primigenie, si vuol ritenere come cosa già dimostrata. Sarebbe perciò quasi superfluo il tornarvi sopra. Giova ciò non ostante dopo aver parlato un po' a lungo della meditazione Galluppiana, ritornare sull'astrazione per sentire a parlare gli stessi suoi apologisti.

Gli altri io citerò sempre con lode, ma senza sommo biasmo non può citarsi lo scortese autore Anonimo delle *Lettere intorno al Nuovo Saggio dell'Abbate Antonio Rosmini-Serbati sopra l'origine delle idee, Monza Tipografia dell' Instituto de' Paolini* 1851, dove egli per istabilire il sistema astrattivo bistratta ne' modi i più oltraggiosi l'egregio e degno Abbate.

Dopo avere l'Anonimo fatto risaltare alcune contraddizioni che si riscontrano a suo avviso nel

Nuovo Saggio, si prova a confutare la tesi fondamentale del Rosminismo, la quale sebbene confutabile non confuta validamente, espone il proprio sistema dell'astrazione senza corredarlo di prove, e sì nel confutare il Rosminismo, come nell' esporre l' Astrattismo ammette cose che l' Astrattismo rovesciano.

Comincia l' anonimo la confutazione con una sferzata al suo solito. *Che ripugni*, egli dice, a pag. 61, *la ragione di prima idea all' esistenza e alla possibilità, è evidentissimo non solo per chi sa di filosofia, ma per chi ha messo appena il piede sul vestibolo della grammatica.* — E subito comincia la sua dimostrazione —. *Imperocchè esistente e possibile sono due aggettivi, ed è intrinseco alla natura dell' aggettivo, che non può stare, perchè non può intendersi, senza del sostantivo* —. Si noti ch' è ben puerile in metafisica il muovere dai concetti di aggettivo e di sostantivo, essendo facilissimo senza cangiar le idee convertire l' aggettivo in sostantivo, e il sostantivo in aggettivo. Quando io dico *un uomo esistente*, uomo è sostantivo, esistente aggettivo. Ma posso dire altresì *un esistente uomo*, e allora *un esistente* è sostantivo, *uomo* non grammaticalmente ma metafisicamente è aggettivo. Ma lasciam ciò da parte. Chi non vede il bel granchio preso dall' Anonimo?

L' aggettivo non può stare senza il sostantivo. È chiaro; appunto si chiama aggettivo, perchè si aggiunge ad un' altra cosa che si chiama sostantivo. Quando si dice *esistente*, s' intende sempre di dirlo di qualche cosa, di Dio, del cielo, della terra. Ma si noti che l' aggettivo come aggettivo fa cenno ad un sostantivo estraneo, non contenuto nel concetto stesso dell' aggettivo. Quando dico *Dio esistente*, l' aggettivo *esistente* si riferisce ad un sostantivo non compreso nel concetto dell' aggettivo *esistente*. Al contrario quando si tratta d' origine d' idee, si abbiano queste per astrazione o per qualunque altro mezzo, l' aggettivo non solo, ma anche il sostantivo concreto non può stare, nè intendersi senza il concetto di quel sostantivo astratto che vi sta dentro e non fuori. Così l' esistente non può stare, nè concepirsi senza esistenza, il possibile senza possibilità, la sfera senza rotondità, l' uomo senza umanità.

Vero è, prosiegue la sua dimostrazione l'Anonimo, *che il nostro intelletto per la forza tutta sua propria dell' astrazione lo svelle, dirò così, dal sostantivo.* Espressioni oscure. Pare che l'Anonimo collo svellere per mezzo dell'astrazione l'aggettivo dal sostantivo voglia introdurre nuova foggia di astrazione, operandola sopra un sostantivo accompagnato da un aggettivo, *mondo esistente*, a modo

d' esempio, *altro sole possibile*, *uomo sapiente*, *augello rapace ecc.*, mentre fin qui si è sempre inteso che l'astrazione si faccia sopra un concreto qualunque sia sostantivo, sia aggettivo, traendone fuori la sua essenza, generaleggiandola ecc., ovvero, come fa egli stesso poi dopo, liberando il concreto dalle condizioni individuali.

E per maneggiarlo (l' aggettivo) *nel ragionamento a suoi fini libero e sciolto, lo trasmuta ad imitazione della sostanza in sostantivo esso stesso e dice non più esistente e possibile, ma esistenza e possibilità; ma rimane sempre vero che la possibilità e l'esistenza staccata da qualunque soggetto, non è, nè può essere nè in cielo, nè in terra.*

Se per poter maneggiare liberi e sciolti gli aggettivi *esistente* e *possibile* basta il cangiarli in sostantivi, la cosa è subito fatta. Dica l' Anonimo *un esistente, un possibile. Un esistente, un possibile* sono tanto sostantivi, quanto è sostantivo il dire *un uomo.* Se un uomo è uno che ha umanità, un esistente é uno che ha esistenza, un possibile è uno che ha possibilità; o nessuno di essi è sostantivo, ovvero lo sono tutti e tre. Ma la metafisica non si cura delle forme grammaticali; essa invece gli chiama tutti e tre concreti, il cui concetto contiene il concetto di esistenza, di possibilità, di umanità, e il concetto di ciò che

ha esistenza, possibilità, umanità. Onde non è possibile che l'intelletto possa trasmutare il concreto nell'astratto, perchè è cosa ben diversa il dire *esistenza*, dal dire uno che ha esistenza, il dire possibilità, dal dire uno che ha possibilità, il dire umanità, dal dire uno che ha umanità. L'astratto, secondo i ragionamenti dell'Anonimo, sarebbe un parto della mente. Al contrario come fu già osservato fin da principio, l'astratto si ritrova prima nelle cose e poi nella mente che il percepisce.

Dice l'Anonimo che l'intelletto trasmuta l'aggettivo in sostantivo ad imitazione della sostanza. La sostanza stessa può essere sostantivo ed aggettivo. Se dico *sostanza ente per sè sussistente*, essa è sostantivo; se dico *un ente sostanza*, essa è non in forma grammaticale, ma in realtà un vero aggettivo.

Nè il Rosmini poi, nè altri dissero mai che l'esistenza e la possibilità, nè altri astratti siano staccati da qualunque soggetto, ma sì che l'esistenza, per tacere della possibilità, che richiederebbe altre spiegazioni, si trova necessaria in Dio, ed è Iddio stesso, e si trova contingente, come copia della prima esistenza, nelle altre cose sì in cielo che in terra.

Dunque, conchiude l'Anonimo, la confutazione,

o si pigli il concreto esistente, possibile, o si pigli l' astratto esistenza, possibilità, ripugna manifestamente che sia la prima idea: ripugna il concreto, perchè è aggettivo: ripugna l' astratto, perchè l' intelletto lo forma ad imitazione della sostanza, e per conseguente suppone già prima il concetto della sostanza che ha dovuto imitare.

Ripugna il concreto che sia la prima idea, si concede, non perchè è aggettivo, ma perchè concreto, non potendosi concepire il concreto sia egli aggettivo, sia sostantivo, senz' aver prima concepito l' astratto, come si è detto più volte. Ripugna l' astratto *esistenza*, che sia la prima idea, è vero; ma non viene dall' argomentazione dell' Anonimo, perchè egli ha asserito ma non provato che l' intelletto lo forma ad imitazione della sostanza. E non poteva neppur provarlo, perchè la vera ragione, per cui l' esistenza non può essere la prima idea si è, perchè il concetto di esistenza suppone e non suppone altro che il concetto dell' essere che deve avere l' esistenza. Ma l' Anonimo colle sue idee grammaticali in capo di sostantivo e di aggettivo non vuol dipartirsi dal concetto di sostanza, confondendo il concetto del sostantivo grammaticale col vero concetto di sostanza, il quale di più è posteriore al concetto di essere e di esistenza.

Viene poi l'Anonimo, a pag. 89, ad esporre più esplicitamente il suo sistema, e così dice rivolto al Rosmini. — *Il senso percependo le cose esterne, voi dite, non può percepire ciò che in esse non vi è. Ed io vi dico che il senso percependo le cose esterne percepisce ciò che in esse vi è, percepisce l'essere, l'animale, l'uomo, ma al modo suo, cioè colle condizioni individuali, perchè essendo egli per la sua propria essenza congiunto all'organo materiale, non può percepire che in conformità delle leggi e delle determinazioni della materia. Nel resto il comune è veramente nelle cose esterne al modo già detto, cioè individuato e singolare senza la intenzione di comunità, ed è realmente nel senso, il quale per conseguente può somministrarlo alle idee mediante quell'astrazione che dopo aver servito ormai per sessanta secoli al genere umano, per voi si voleva contro ogni ragione mandare in bando* —.

Ecco il sistema. Ma quali sono le prove? di prove non se ne parla, come il sistema fosse uno de' primi principî indimostrabili. Ma se non vi sono prove in favore, ve ne sono in disfavore. Il senso percependo le cose esterne percepisce ciò che in esse vi è, percepisce l'essere, l'animale, l'uomo al modo suo, cioè colle condizioni individuali. Le condizioni individuali, come dice

l' Angelico, sono l' *hic et nunc*, onde il senso percepisce *quest' essere, quest' animale, quest' uomo, in questo giorno, in quest' ora, in questo istante.* Ma in che maniera percepisce quest' essere, quest' animale, quest' uomo? non in quanto è un essere, non in quanto è animale, non in quanto è uomo, ma in quanto a ciò che percepisce, accade *accidit* d' essere un essere ch' egli non intende, d'essere un animale ch'egli non intende, d' essere un uomo ch' egli non intende. È questa dottrina dell'Angelico già altre volte citata, S. 1, 17, 2. — *In visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem* —. Se il senso non presenta uomo, in quanto uomo, dunque non presenta l' essenza di uomo. L' intelletto non l' ha in sè. Ove dunque pescarla? L' occhio non presenta che una *cosa colorata.* Ora da questi due termini *cosa colorata*, tirate un po' fuori voi animal ragionevole, e quindi essere, ente, sostanza, vita, anima, corpo, sensibilità, intelligenza ecc. Qui ci vuole una logica onnipotente, anzi come io diceva nelle Risposte Apologetiche all' Anonimo Lombardo, non basterebbe neppure una logica onnipotente; perchè l' onnipotenza può cavar ben fuori dal nulla qualunque cosa, ma da una cosa cavarne fuori un' altra che non vi sia dentro, non v' ha onnipotenza che basti.

Come poi il comune si ritrovi ne' singolari, si è già altrove spiegato. Il dire, come fa anche l'Anonimo, il comune individuato e singolare, in rigor di termini è una vera contraddizione. Il comune se diventasse singolare non sarebbe più comune. Se tutto si comunica ad un singolare, non v'ha più niente per un altro, se si comunica in parte ad uno, in parte ad un altro, non è in nessuno. Il comune, esempigrazia l'umanità si trova in Pietro e Paolo, non identica di numero, ma solo di specie. E neppure l'umanità specie si trova nè in Pietro nè in Paolo, perchè l'umanità specie è un essere ideale. In che maniera adunque l'umanità è comune a Pietro e Paolo? che le due umanità numeriche di Pietro e Paolo comunicano in questo che amendue sono copie reali formate sul tipo ideale d'umanità che formò Iddio nel suo intelletto, comunicano nell'essere di copie.

A torto lamenta poi l'Anonimo che vogliasi o dal Rosmini o da altri mandar in bando l'astrazione: mentre sol si vorrebbe che fosse possibile nell'ordine delle cognizioni riflesse per mezzo d'idee preesistenti.

CIVILTÀ CATTOLICA

Sebbene i degni Collaboratori del Periodico la *Civiltà Cattolica* meritino somma lode nel trattare con nerbo questioni filosofiche e teologiche colla mira specialmente di difendere le verità cattoliche dalle perniciose dottrine de' liberi pensatori, nella questione sull' origine delle idee si attengono ad un sistema del tutto contrario alle idee a noi congenite, e vogliono farle tutte germinare dalla forza di astrazione sugli oggetti sensibili, credendo d' avere ad appoggio l' Angelico Dottore San Tommaso.

Le dottrine della Civiltà Cattolica sull'origine delle idee si riducono ai punti seguenti, a cui imperiose ragioni non permettono il rassegnarsi. Non per animo certo di contraddire ai degni Colloboratori di quel Periodico, ma pel desiderio di rintracciare se fia possibile il vero, si fanno le seguenti osservazioni.

La Civiltà Cattolica, anno 6, serie 2, vol. 10, pag. 617, 619, parlando dell' idea innata di Rosmini, anche congiunta alla sensazione, dice, che questo sistema conduce all' idealismo e soggettivismo di Kant e di Fichte. Il che se fosse vero, la stessa accusa avrebbe a muoversi contro al

sistema che pone insieme colle sensazioni avventizie tutte le idee intellettuali innate. Ma quanto sia insussistente una tale accusa, è ben facile il dimostrarlo. Se nel sistema delle idee originate dalle sensazioni, ammesso dalla Civiltà Cattolica, si sfugge idealismo e soggettivismo, e l'uno e l'altro viene eliminato egualmente in un sistema, nel quale oltre le idee innate si ammettono nel senso stesso della Civiltà Cattolica le idee originate da'sensi. L'Angelico, da cui certo non vorrà scostarsi la Civiltà Cattolica, ammette negli Angeli le idee impresse al primo momento di lor creazione. Se le idee innate contenessero l'idealismo ed il soggettivismo, gli Angeli sarebbero tutti idealisti e soggettivisti.

Ib., pag. 50. La Civiltà Cattolica dice che a percepir le essenze, e perciò a formar le idee basta l'astrazione. Il bastare una causa a produrre un effetto non prova che quella sia la vera causa. A produrre il fenomeno del giorno e della notte basterebbe tanto la rivoluzione del Sole intorno alla terra, quanto la rotazione della terra sul suo asse. Eppure da questa sola sufficienza non si potrebbe provare, qual ne sia la vera causa. A muovere la locomotiva col suo convoglio sulle ferrovie basterebbero cento cavalli, eppure questi non ne sono la causa, ma la forza del vapore.

Ovvero potrebbe una causa veramente bastare, ma per ottenere l'effetto o con maggior perfezione o con maggior facilità se ne può aggiungere un'altra. Basterebbero per la vita sensitiva anche quattro sensi, eppure sono cinque. Basterebbe per vedere un occhio solo, eppure son due. Fosse anche vero adunque, che bastasse l'astrazione, da questo non si può conchiudere che sia la vera e prima sorgente delle nostre cognizioni, ma solo che se non vi fossero ragioni in contrario si potrebbe sostenere come nuda e semplice ipotesi.

La Civiltà Cattolica a schermirsi dalle ragioni in contrario è costretta a dir cose che non sembrano coerenti a' suoi principî, nè ad altri principî ben chiari ed evidenti.

Ammette anche la Civiltà Cattolica, e ripete più volte che le idee non sono ciò che si conosce, ma ciò per mezzo di cui si conosce. Ammette anche, ib., pag. 52, che ogni atto dell'intelletto, non esclusa l'astrazione, è sempre un atto conoscitivo. Se dunque prima dell'astrazione la mente è priva d'idee, essa coll'atto astrattivo, ch'è un atto intellettivo e perciò conoscitivo, conosce, ma conosce senza avere ancora il mezzo di conoscere.

È stata costretta la Civiltà Cattolica a voler prima l'astrazione che la percezione intellettiva, perchè se avesse messo la percezione prima del-

l'astrazione, le idee verrebbero dal percepire, e non dall'astrarre. Ma perchè ogni atto dell'intelletto, per confessione della Civiltà Cattolica, dev' essere un conoscimento, è stata costretta ad unificare in un atto solo astrazione e percezione, altrimenti l'astrazione non sarebbe conoscitiva, ovvero sarebbe conoscitiva prima della percezione. Quest' atto astrazione-percezione è, secondo la Civiltà Cattolica, un atto uno e identico perchè l'intelletto astrae e percepisce nel tempo medesimo, ma pure *per anteriorità di natura l' atto astrattivo precede l' atto conoscitivo.* Se di sua natura l'atto astrattivo precede il conoscitivo, questo basterebbe a conchiudere che l'atto astrattivo di sua natura non sarebbe conoscitivo contro a quanto premetteva la Civiltà Cattolica. Ma lasciamo ciò da parte. L'*intelletto*, dice la Civiltà Cattolica, *percepisce astraendo, cioè sciogliendo l' obbietto complesso nelle ragioni che inchiude, e contemplandone una senza badare all' altra.* Prima gli atti erano due, astrarre e percepire, ora sono tre, sciogliere il composto, contemplare una parte, non badare all' altra. Per isciogliere coll'intelletto un composto è necessario conoscere il composto non solo, ma anche le parti componenti, altrimenti il composto comparirà all'intelletto come un semplice. Le parti del composto

nel caso presente sono l' essenza del sensato, e le sue condizioni individuali, le quali non sono per sè conoscibili all'intelletto secondo la dottrina costante della Civiltà Cattolica. Stante questa dottrina non può dunque l' intelletto sciogliere il sensato, perchè delle sue due parti non ne conosce che una, ch' è l' essenza. E dato anche che questa prima operazione si volesse ammettere, essa farebbe conoscer l' essenza prima di quelle altre due operazioni di *contemplare una parte, e di non badare all' altra.*

Ma la Civiltà Cattolica vorrà che questo *sciogliere* s' identifichi col contemplare una parte, e non badare all' altra, e sieno due soli gli atti contemplare una parte, non badare all' altra, contemplare l'essenza, non badare alle condizioni individuali. Contemplare l'essenza è certo un atto positivo. Non badare alle condizioni individuali non è un atto neppur negativo, perchè per esser tale dovrebbe essere un atto che neghi o rifiuti di conoscere le condizioni individuali, nè può negare o rifiutare di conoscere le condizioni se non le conosce. Ora l'intelletto non può conoscere direttamente, anche secondo la Civiltà Cattolica, le condizioni individuali. Dunque il non badare alle condizioni individuali non è un atto negativo, ma una semplice negazione di atto, un non atto.

Dunque o l'astrazione o la percezione dev'essere un non atto. Che la percezione sia un non atto, neppure la Civiltà Cattolica il vorrà dire. È forza dunque nel suo sistema che sia un non atto, vale a dire, la negazione d'ogni atto l'astrazione.

Infatti, soggiunge la Civiltà Cattolica, ib. pag. 54, che come l'occhio apprende il colore d'un pomo senza apprenderne il sapore, perchè quello e non questo è l'obbietto suo, così l'intelletto apprende la quiddità e non l'individuazione, perchè la prima e non la seconda gli corrisponde come proprio obbietto. Il non apprender l'occhio il sapore del pomo, non è certo un atto neppur negativo, ma solo un non atto, perchè nè vuole, nè disvuole il sapore del pomo. Alla stessa maniera l'astrazione che nè vuole, nè disvuole l'individuazione, è un non atto ed una mera negazione. Ed ecco nel sistema annientata l'astrazione, e de' tre atti memorati più sopra rimasta in vita la sola percezione.

È vero, come fu già avvertito, che anche l'Angelico a spiegare l'astrazione adopera la similitudine dell'occhio che percepisce il colore, e non il sapore. Ma si è veduto che l'Angelico ammette l'astrazione solo nell'ordine riflesso, quando cioè avendo già la mente per mezzo delle idee impresse e del senso percepito l'obbietto,

vi ritorna sopra col suo pensiero, dal concreto già percepito ne cava l'astratto, o dal particolare sale all'universale, facendo in tal modo un atto positivo di riflessione e di astrazione, e rassomigliandosi all'occhio in questo che essa con un atto positivo trasanda il concreto ed il singolare, e l'occhio con un non atto trasanda il sapore.

Di qui si vede che l'astrazione essendo nel puro astrattismo una mera negazione, se anche si volesse con tal nome chiamare la percezione in quanto che con un non atto prescinde dal concreto e dal singolare, essa nè ajuta, nè disajuta la percezione, e nè la precede, nè l'accompagna, nè la siegue, che non è lume, che non può illuminare i fantasmi che non è l'intelletto agente dell'Angelico San Tommaso, nè l'astrazione da lui intesa.

Si avverta altresì, che se l'astrazione si chiama astrazione, perchè non bada all'individualità, anche la percezione non vi bada, perchè secondo la Civiltà Cattolica, l'individuazione non è conoscibile direttamente dall'intelletto, e sarà essa pure una seconda astrazione. Che se dopo questa seconda astrazione si pone la percezione, anche questa per la stessa ragione sarà una terza astrazione, e così non si potrà percepir mai nulla, perchè deve precedere alla percezione una serie infinita di astrazioni.

La Civiltà Cattolica afferma costantemente, che i sensati hanno la loro essenza in sè stessi, e la loro ragione, e dovea ben dirlo e porvela veramente per poterla poi trovare e cavarla coll' astrazione. Ma il Serafico San Bonaventura e l' Angelico San Tommaso ne' testi già citati dicono che le vere essenze e le ragioni delle cose si trovano in Dio. Se le essenze e le ragioni che sono necessarie eterne ed immutabili, si trovassero nelle cose, tutto sarebbe necessario eterno ed immutabile. Se le essenze si trovassero nelle cose, ciascuna essenza non si potrebbe trovare realmente in più d' un individuo; se l' essenza d' uomo, esempigrazia, si trovasse realmente e fisicamente in Pietro, non potrebbe realmente e fisicamente trovarsi in Paolo: poichè la stessa Civiltà Cattolica confessa, Vol. 10, pag. 41, che *nessuna cosa vi ha, la quale rimanendo la stessa sia partecipabile da tutti gli individui di una data specie o di un dato genere.*

Se non vi fosse l' essenza nelle cose, dice la Civiltà Cattolica, ib. pag. 320, ne verrebbe che una cosa sarebbe senz' aver ciò, per cui essa è, a cagion d' esempio un triangolo senza ciò che lo costituisce triangolo, un esteso senza ciò che costituisce l' estensione, un vivente senza ciò in cui è riposta la vita.

Tre sorte di essenze si furono per noi distinte, essenza tipica, essenza ideale, essenza fisica. L'essenza tipica, ch'è la stessa essenza divina in quanto imitabile da un essere creato, non è nelle cose. Similmente l'essenza ideale ch' è nelle menti, prima nella mente divina, e poi nelle menti create, non può essere nelle cose. Ora quello che si dovrebbe astrarre sarebbe appunto l'essenza ideale, giacchè nessuno dirà che si debba astrarre l'essenza tipica. Nè dell'una adunque, nè dell'altra può cavarsene coll' astrazione il concetto. Ma vi ha, si ripiglierà, nelle cose l' essenza fisica, per mezzo della quale potrà aversi il concetto dell' essenza e tipica e ideale. L' essenza fisica è l'essere reale ch'esiste nelle cose. Ma quest' essere esistente nell' cose non si può concepire sotto il concetto dell' essere universale e generico, perchè egli è un essere reale, singolare, individuale. Non si può neppur concepire sotto il concetto dell' essere per sè stesso, ed assoluto, perchè le cose non sono l' essere assoluto, altrimenti tanti sarebbero gli esseri assoluti, quante sono le cose. Nè può concepirsi come parte dell' essere assoluto, perchè l' essere assoluto dal frastagliarsi e dividersi in più cose ne verrebbe distrutto. Non potrebbe adunque concepirsi che come un essere somigliante o all' essere universale o all' essere

assoluto. Pognamo che questa essenza fisica si possa concepire come una similitudine dell'essere universale. Per concepire o conoscere che una cosa sia somigliante ad un' altra, convien di questa averne cognizione. Prima adunque di concepire o conoscere che un' essenza fisica, ovvero una cosa sia somigliante all' essere universale, convien di questo averne già il concetto. Questo proverebbe, che per poter astrarre converrebbe aver prima l' idea dell' essere universale. Ma si è veduto, parlando del Rosminismo, che l' essere universale non può essere il primo pensato, ma bensì l'essere assoluto. E poi sarebbe un'assurdità il dire che le cose siano similitudini o imitazioni dell' essere universale, ma sono piuttosto similitudini e copie imperfette dell' Essere assoluto. Se dunque le essenze fisiche, e le cose sono copie dell' Essere assoluto, nè possono concepirsi che sotto il concetto di copie, come si è altrove veduto, il concetto dell' Essere Assoluto, ch' è l' esemplare, deve precedere tutti gli altri concetti. Il triangolo pertanto ha bensì l'essere che lo costituisce triangolo, l' esteso ha l' essere che lo costituisce esteso, il vivente ha l'essere che lo costituisce vivente, ma un essere imitativo che in sè, e nel concetto accenna ad un Essere antecedente. L' astrazione adunque anche da que-

sto lato ella è del tutto inetta ed impotente a darci le prime cognizioni intellettuali.

La Civiltà Cattolica non distinguendo essenza da essenza, a pag. 322 dice, che l'essenza è di per sè indifferente a stare nello stato reale, o ideale, che *ab eterno* fu nella mente divina, che per la creazione fu prodotta in sè stessa, cioè nello stato reale, che per intellezion nostra vien riprodotta nello stato ideale, e perciò ripiglia, attesa l'indole del subbietto, il modo di essere proprio di quello stato, spogliando cioè la concrezione, che non appartiene se non allo stato reale. A dir tutto questo vi fu condotta la Civiltà Cattolica dalla natura del suo sistema, perocchè a potere cavar fuori dalle cose la vera essenza, conviene che vi sia dentro. Ma chi non vede che qui si confonde l'essenza tipica e ideale coll'essenza fisica? L'essenza divina, che in quanto imitabile al di fuori è l'essenza tipica delle cose, non è per certo indifferente a stare nello stato reale o ideale. Essa è per prima ed assoluta necessità nello stato reale. L'essenza ideale delle cose, che fu *ab eterno* nella mente divina, non è per certo indifferente a stare nello stato reale o ideale. Essa è per assoluta necessità nello stato ideale. Nè l'essenza tipica ch'è l'essenza divina, nè l'essenza ideale ch'è il pensier divino,

non possono essere per la creazione prodotte, nè trovarsi nelle cose. Possono essere prodotte e create solamente le copie dell' essenze tipiche e gli oggetti delle essenze ideali o del pensier divino che sono le cose stesse, ovvero le essenze fisiche, le quali siccome ne è contingente l'esistenza, così sono indifferenti per sè stesse a stare nello stato reale o ideale solamente. Così l'uomo che nell' essenza divina aveva la sua essenza tipica necessaria, e nell' intelletto divino la sua essenza ideale pur necessaria, era indifferente per sè stesso a starsene nello stato ideale, ovvero passare allo stato reale, al quale diffatto passò per libera volontà del creatore. Non trovandosi adunque nelle cose le essenze tipiche e ideali, ma solo le essenze fisiche, è un grande assurdo il dire che l' essenza per nostra intellezione venga riprodotta nello stato ideale, e che ripigli il modo di essere proprio di quello stato, perchè si viene con questo a supporre che le essenze ideali si siano cangiate e trasformate nelle cose stesse. Spogliando poi la essenza fisica della sua concrezione, ben lungi dal potere, secondo le cose dette, dall' essenza fisica risalire all' ideale, si viene la stessa essenza fisica a distruggere ed annientare completamente, perchè non è che concrezione essa stessa.

A sostenere il suo sistema ha dovuto la Civiltà Cattolica abbracciare alcune altre dottrine che non potrebbero sostenersi.

Ha in uso anche la Civiltà Cattolica di dire, l'universale singolareggiato negli individui ed il singolare fatto universale. Come nascondere l'antilogía che apparisce in queste espressioni, l'universale diventar singolare, ed il singolare diventare universale, se non si dà loro una congrua spiegazione, dicendo che l'universale si trova singolareggiato, cioè copiato ne' singoli individui, e che dal singolare appreso col senso si sale coll' intelletto al concetto dell'universale? nel qual senso si deve intendere come si è già spiegato, il celebre detto — *singulare dum sentitur, universale dum intelligitur.*

Afferma la Civiltà Cattolica che l'universale si predica degli individui. Anche questo pare un assurdo, perchè l'universale non può essere un individuo, nè un individuo può essere universale. Infatti non si dirà mai Pietro è l'uomo, ma Pietro è un uomo, ovvero Pietro è uomo. Che se si ripigliasse che il dire *Pietro è un uomo* è dire che Pietro è uno, che ha umanità, e che l'umanità è un altro universale, si risponderebbe, che Pietro è uno che ha un' umanità individuale, non l'umanità specie, e che perciò non si afferma

di Pietro l' umanità universale. Ciò non ostante, in un senso translato si può dire, come lo dice anche l' Angelico, che l' universale si predica de' singolari, in quanto che de' singolari si predica che hanno copia dell' essere che si concepisce negli universali.

La Civiltà Cattolica, N.° 130, pag. 411, dice, — *Negli esseri che compongono l' universo, due cose si manifestano all' intelletto, l' essenza e l' esistenza, le quali nella loro fisica realtà s' immedesimano* —. E questo intende di dirlo non delle essenze fisiche, ma delle vere essenze necessarie perchè di esse soggiunge che danno *luogo alle verità necessarie*. Ma essenza ed esistenza s' identificano solamente in Dio, d' onde ne viene la sua necessaria esistenza. Se l' essenza ed esistenza s' identificassero anche nelle altre cose, tutto sarebbe necessario ed immutabile.

La Civiltà Cattolica sull'autorità dell'Angelico dice, N.° 183, pag. 328, che l' intelletto possibile è l' occhio spirituale che apprende le quiddità, e che l' intelletto agente facoltà astrattiva è la luce che rischiara l' intelletto possibile per intendere.

In San Tommaso la cosa corre benissimo, perchè egli come si è spiegato a suo luogo, ammette l' intelletto agente come facoltà in atto, improntata d' una similitudine che rappresenta le ragioni

eterne. Ma l'intelletto agente della Civiltà Cattolica che non avendo idee dimora anch' egli nelle tenebre, non può esser luce a rischiarare l' intelletto possibile per fargli apprendere le quiddità, se anche per impossibile non in qualità di copie, ma in qualità di originali si trovassero nelle cose.

La Civiltà Cattolica, ib. pag. 332, dice che l'intelletto è nato fatto a percepir l'ente, dovecchè si trovi o nella sua astratta nozione, o ne' concetti più determinati, o ne' particolari esistenti, sicchè la ragione del percepirsi sia sempre l' essere.

La percezione non è che degli esistenti a differenza dell' idea, ch' è anche de' non esistenti. L' ente e l' essere nella loro astratta nozione non sono esistenti: non possono dunque percepirsi, ma solo può aversene idea. L' essere astratto non esiste che nell' intelletto, e nell'intelletto attuato: l'intelletto non può attuarsi che per mezzo d'idee: dunque un' altra idea si presuppone all' essere astratto. I particolari esistenti non sono l'essere. Se dunque la ragione del percepirsi è l' essere, i particolari esistenti non hanno in se la ragione per essere percepiti. Hanno bensì un essere, ma un essere esemplato, che non può intendersi senza il concetto dell' esemplare. Si crede inutile il ripetere che la percezione non è la prima ope-

razione dell' intelletto, perchè se non precede l' intellezione, non si sa, che cosa si percepisca, e perciò intellettualmente nulla si percepisce.

La Civiltà Cattolica Vol. 9 pag. 145 dice, che il numero infinito ripugna, e come ripugnante non può conoscersi.

Non è vero, che il numero infinito ripugni. L' essere infinito equivale a gradi di essere per numero infiniti, e ciaschedun grado può essere imitato infinite volte con altri esseri, che perciò saranno per numero infiniti. È assurdo che Iddio possa conoscere i possibili fino a un certo numero, e poi non più, che possa arrivare colla sua mente a numerare per esempio fino a cento mila milioni, bilioni, trilioni ecc. e poi debba fermarsi. Il numero infinito non può conoscersi da mente finita, ma è conoscibile, e conosciuto da una mente infinita.

Volendo la Civiltà Cattolica Vol. 10 pag. 37 confutare coloro, che ripetono la formazione dell' idea universale dal confronto instituito fra più individui somiglianti nella natura, affine di abbandonare le differenze e fermar la considerazione sopra ciò solamente, in che quegl' individui si rassomigliano, dice, che per fare questo confronto e rilevare la somiglianza di quegl' individui conviene, che la mente possegga già il concetto di

quella quiddità, o ragione capace di essere partecipata da diversi individui, acciocchè per la partecipazione attuale, che vede aversene da essi, li ravvisi come simili.

La stessa ragione milita anche contro l' idea universale da formarsi colla considerazione d' un solo individuo, come vorrebbe la Civiltà Cattolità. Perocchè due esseri appunto si percepiscono simili fra loro, perchè prima ciascheduno di essi si percepisce come simile all'essere, di cui ciascheduno è copia. Un oggetto qualunque creato non è l' *essere* stesso, nè si concepisce, nè si apprende per l'*essere* stesso, ma per un *ente*. Ora per concepire un *ente* si deve prima aver l' idea d' unità per poter dir *uno*, e idea dell' essere, per poter dire un *ente*.

La Civiltà Cattolica Vol. 201, pag. 318 dice, che altro è dire la ragione ultima dell'immutabilità delle essenze essere la loro conformità cogl' archetipi divini, altro è dire non potersi apprendere quest'immutabilità senz' apprendersi quell' uniformità.

Eppure se è vero, come è verissimo, che noi concepiamo le essenze tipiche, e ideali delle cose, come necessarie, ed immutabili, e se è anche vero, come è verissimo, che non vi ha, nè si può concepire che un solo vero necessario, ed immuta-

bile, ch' è l' essere assoluto, ossia l' essenza divina, ne viene per necessità, che noi non possiamo concepire le essenze tipiche, e ideali delle cose, se non come contenute nell' essenza divina, e non possiam concepire le essenze fisiche, che come copie delle loro essenze tipiche, e perciò come copie dell' essenza divina qual primo esemplare, prototipo delle cose tutte. Non è dunque una tale cognizione frutto di discorso, come vorrebbe la Civiltà Cattolica, ma di semplice apprensione. Sarà frutto di discorso l' avere la cognizione riflessa ma non la diretta, e primitiva. Infatti se si può, come confessa la Civiltà Cattolica, scoprire questa verità col discorso, e col raziocinio, conviene, che si contenga in un modo implicito sì, confuso ed oscuro, ma si contenga veramente nelle premesse del raziocinio, altrimenti non si potrebbe dedurre. Questa verità è di tutta importanza, perchè prova, che l' intelletto non può fare operazione alcuna, nè astrarre, nè percepire, nè altro senza la precedente non visione, ma idea delle essenze tipiche contenute nell' essenza divina.

Vuole la Civiltà Cattolica Vol. 10 pag. 613 spiegare l' origine del principio di causalità, e fare uscir fuori l' idea di causa dal seguente raziocinio. Il raziocinio, come si è detto più volte, non è mezzo valevole a far nascere idee di sorta

alcuna, ma solo a far conoscere la convenienza, o disconvenienza delle idee, o meglio degli oggetti, che loro corrispondono. Ogni raziocinio si riduce al sillogismo, e il sillogismo richiede tre idee, le quali tutte e tre si contengono con diverso ordine nelle premesse, due delle quali ritornano nell' illazione, e nessun' altra vi può avere luogo. Così accade nel raziocinio della Civiltà Cattolica. — *I sensi*, ella dice, *apprendono de' continui cangiamenti in natura; ma l' intelletto astraendo dalla concretezza del fatto, penetra in che essi consistono. Egli ravvisa nel cangiamento un' atto nuovo, un' esistenza, che succede alla non esistenza.* — Fin qui si vuol dar passata a tutto. — *Ecco* prosiegue, l' *idea di effetto* — conclusione troppo precoce; perchè l' idea di effetto presuppone l' idea di causa, che è il suo correlativo, ed il suo antecedente — *ossia di cosa, che comincia ad esistere* — questo corre meglio — *E perciocchè scorge, che l' essere non può pullulare dal nulla non potendo il meno dare il più, e la negazione dare la posizione.* — Questa è la minor del sillogismo, ma contiene già quello che vorrebbe dedursene, cioè l'idea di causa. Perocchè che cosa vuol dire che l'essere non può pullulare dal nulla? Vuol dire, che il nulla non può produrre l'essere, cioè non può essere *causa* dell' essere: nè si po-

trebbe dire, che il nulla non può produrre l'essere, o non può esser causa dell'essere, se non si avesse già l'idea di causa. Lo stesso si dica di quella spiegazione. — *Il meno non può dare il più, la negazione non può dare la posizione.* — Il dare il più, il dare la posizione vuol qui dire, produrre il più, produrre la posizione esser causa del più, esser causa della posizione — *Così è costretto*, ecco la prima conclusione, *a riferire quella nuova esistenza ad un altra, che la preceda, e che sia ragione, per cui essa da essere in potenza passi ad essere in atto.* — Anche questa prima conclusione è giusta. — *Ecco l'idea di causa.* — Questa seconda conclusione non è giusta. Era giusto solamente il dire, ecco la necessità d'una causa, perchè l'idea di causa era già nella minore del sillogismo. È accaduto alla Civiltà Cattolica quello che avvenne al Galluppi, il quale, come si è già fatto osservare, voleva fare da raziocinî scaturir delle idee, ch'eran già supposte nelle premesse del raziocinio. Ciò conferma sempre più la necessità delle idee impresse nell'animo nostro dal Creatore.

Pognam fine colle seguenti osservazioni sopra un testo della Civiltà Cattolica ib. pag. 162, dove dice, che — sebbene la mente nostra sia, come ogni attiva potenza naturata ad emettere atti ri-

spondenti all' intrinseco suo essere di facoltà intellettiva, tuttavia quanto alla specificazione determinata degli atti, cioè quanto al versare intorno a tale oggetto piuttosto che ad altro, è certamente per se medesima indifferente; che mentre essa permane in questo stato d' indeterminazione, non può elicere alcun atto in particolare, perchè da ciò, ch' è indifferente, non segue nulla; che dunque la mente per esercitarsi in atti determinati, che risguardino tale, o tal altra cosa, deve escire da questo stato d' indifferenza, e ne esce di fatto per la presenza stessa dell' obbietto, che a lei riluce nella rappresentazione sensibile, mediante l' astrazione, di cui ragionammo più sopra —.

Non vi ha, ovvero si stenterà a trovare esempio in natura d' una forza, la quale eccettuate quelle, che dipendono dalla volontà, non abbia in se stessa un atto almeno incoato. La gravità fa sempre tendere i gravi al centro, l' affinità tien sempre legate insieme le particelle della materia, la diastole, e la sistole tengon sempre in muovimento il cuore, il fuoco sempre riscalda, la volontà tende sempre alla propria felicità. L'intelletto solo farà dunque quella potenza, e quella forza che non ha un atto da se, che in quanto a se permane nell' indifferenza, e nell' indetermina-

zione? Confessa la Civiltà Cattolica, che la mente nostra è naturata ad emettere atti rispondenti all' intrinseco suo essere di facoltà intellettiva. Non può dunque a meno di non emettere atti intellettivi, ed intellezioni. Ma è necessario, ripiglierà la Civiltà Cattolica, che sia presente l'oggetto, poichè anche l'occhio è naturato a produrre la visione, e l'orecchio la sensazione del suono, ma se non v'è l'oggetto colorato, o sonoro, nè l'occhio vede, nè l'orecchio ascolta. Perchè ciò? perchè gli oggetti colorati, e sonori sono contingenti, ed ora vi sono, ed ora non vi sono. Ma se i colori sempre colorassero, ed i suoni sempre suonassero, l'occhio sempre vedrebbe, e l'orecchio sempre ascolterebbe. Ora così è dell' intelletto, perchè il suo oggetto proprio, e primo non è contingente, e manchevole come quello de' sensi, ma necessario ed immutabile, e che non manca mai, nè mai vien meno, quali sono le essenze, e gl' intelligibili.

Le essenze sono bensì, ripiglia la Civiltà Cattolica, l'oggetto dell' intelletto, ma le essenze, che son nelle cose sensibili, e materiali, come richiede lo stato presente dell' anima congiunta al corpo, e come afferma anche l'Angelico.

A tale obbiezione è già stato risposto nel corso della Dissertazione. In quanto all' Angelico

si ripete di nuovo, che tale è veramente la sua dottrina, ma nell'ordine delle cognizioni riflesse. Perocchè in quanto all'ordine delle cognizioni dirette egli ha stabilito, che stanno impresse nell'animo nostro le ragioni eterne, che v'ha cioè nell'animo nostro una similitudine, ed immagine, che rappresenta le ragioni eterne, in noi impressa fin dal primo momento di nostra esistenza. E sarebbe strano, come si è detto più volte, che la specie impressa in noi da un sensato, da un albero, che colpisce l'occhio nostro esteriore, faccia conoscer l'albero, e che le specie delle ragioni eterne impresse in noi dal Creatore non faccian conoscere le ragioni eterne. E perchè non si creda, che per l'imagine impressa in noi delle ragioni eterne volesse l'Angelico intendere l'intelletto stesso qual pura, e mera potenza, egli distingue espressamente l'impressione delle ragioni eterne dall'intelletto preso per mera potenza. Perocchè oltre a tanti altri testi già altrove citati, che vogliono dir lo stesso, lo ripete in termini espressi 1. q. 105. 3. — *Deus movet intellectum creatum in quantum dat ei virtutem ad intelligendum vel naturalem, vel superadditam, et in quantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet, et conservat in esse.* —

V'ha però una distinzione da farsi fra le

specie, che vengono in noi impresse dagli oggetti esterni, e quelle, che furono in noi impresse dal Creatore. La specie impressa dagli oggetti esterni, da un albero esempigrazia, fa conoscere, e anche *vedere* l'albero, le specie impresse dal Creatore non fanno *vedere* le ragioni eterne, le fanno solamente conoscere, e ne danno l'idea: perchè l'albero imprime le specie, e si fa vedere, Iddio imprime le specie delle ragioni eterne senza farsi vedere. Avviene in questa impressione delle ragioni eterne quello, che avverrebbe, se l'albero potesse imprimere *invisibilmente* la sua specie nell'animo nostro: si avrebbe l'idea dell'albero senza vederlo.

Un'indeterminazione ed una indifferenza si concede alla Civiltà Cattolica, che siavi nell'animo nostro prima delle impressioni sensibili, ma questa risguarda le idee complesse e riflesse, le quali si formano colla sintesi delle semplici all'occasione delle sensazioni, e risguarda il percepire prima piuttosto un uomo che un albero, piuttosto una rosa che un gelsomino, piuttosto un albero che una pietra, ma non può risguardare le idee semplici, e primigenie, le quali se non fossero impresse nell'animo, non vi potrebbero penetrare per nessuna operazione della mente, e molto meno per mezzo dell'astrazione, la quale

nel sistema dell' astrattismo puro e diretto non è un' operazione, ma un non atto, una negazione di atto qualsiasi.

P. MATTEO LIBERATORE

Erano già stese le precedenti osservazioni sulle teorie della Civiltà Cattolica intorno all' origine delle idee, quando scorrendo la seconda parte della *Conoscenza intellettuale* del P. Matteo Liberatore, le trovai ivi ripetute letteralmente; onde riconobbi che gli articoli della Civiltà Cattolica su tale argomento erano tutti, o quasi tutti lavoro dello stesso P. Liberatore ben noto per molte produzioni, che lo dimostrano egregio metafisico, sebbene nella presente questione sulla natura, ed origine delle idee non si possa seco lui interamente convenire.

Dopo le osservazioni già fatte sugli articoli da lui inseriti nella *Civiltà Cattolica*, ci restano poche cose da aggiungere.

Il P. Liberatore è venuto più tardi nel sistema dell' astrazione diretta, perchè ne' suoi *Elementi di filosofia*, stampati l' anno 1850, Napoli, a pag. 273, volendo assegnare l'origine delle idee non fa parola di astrazione, ma dice semplicemente, che fatto presente l' oggetto per mezzo

del senso, l'intendimento per l'innata sua virtù esce nelle azioni a lui rispondenti, che altro non sono se non percezioni, ed idee rappresentative dell'obbietto, che ha dinanzi allo sguardo. Egli poi riflettendo forse, che questa spiegazione non poteva appagare, aggiunse alla percezione l'astrazione, unificando astrazione e percezione in un atto solo, come apparisce dagli articoli già esaminati della Civiltà Cattolica, e dalle dottrine adottate nella *Conoscenza intellettuale.* Ma siccome si è veduto che l'astrazione diretta vale a dire senza previe idee si riduce ad una negazione, e ad un non atto, perciò anche l'astrazione — percezione si riduce alla sola percezione, e l'origine delle idee assegnata poi dopo dal P. Liberatore ella è in sostanza quella stessa, ch'egli avea assegnata negli *Elementi di filosofia.*

Che poi la presenza d'un oggetto percepito dal senso non basti, quando l'intelletto sia ancora privo d'idee, a farlo percepire intellettualmente, lasciando da parte tutti gli altri argomenti, par cosa chiara anche per questo solo, che le idee non sono l'oggetto, che si conosce, ma il mezzo di conoscere, come ammette anche il P. Liberatore, e perciò se l'intelletto percepisse e conoscesse senza idee, percepirebbe e conoscerebbe senza mezzo di percepire e di conoscere, e percepi-

rebbe senza saper che cosa percepisce, essendo non la percezione degli oggetti la prima operazione della mente, ma l'intellezione, ossia la cognizione delle essenze, che si conoscono per mezzo delle idee. Onde senza idee preesistenti nulla si percepirebbe, e nulla si conoscerebbe intellettualmente, a meno che non si volesse sostenere, che il senso porti egli stesso nello spirito le idee intellettuali, il che sarebbe un pretto sensismo ben alieno dalla mente del P. Liberatore.

Stabilisce il P. Liberatore ne' suoi *Elementi di filosofia*, pag. 186, che dovendo l'ordine logico ed ideale fondarsi sull'ordine reale, non può la mente crear de' concetti senza che prossimamente o rimotamente si appoggi sopra alcun esser fisico, dalla cui contemplazione prenda le mosse, e quasi i rudimenti del suo lavoro. E ciò lo dice ben a ragione sia in riguardo a Dio, che contemplando la sua essenza forma i concetti delle cose tutte, sia in riguardo all'uomo cangiata che sia la parola *contemplazione* in quella di cognizione, o idea. Nel sistema del P. Liberatore la prima idea anche nell'ordine delle cognizioni dirette è quella dell'ente in universale. La mente adunque nel suo sistema non prende le mosse da un essere fisico, e reale, perchè l'ente in universale è un essere solamente ideale.

Risponderà il P. Liberatore, che l'ente in universale è bensì un essere ideale, ma si ricava da'sensati, che sono esseri fisici, e reali. La risposta pare, che non quadri a dovere, perocchè se la mente conosce il sensato col senso solamente, essa non ne ha l'idea, non sa che cosa sia, e l'intelletto non può prender le mosse da ciò, che non conosce: se poi la mente conosce il sensato coll'intelletto, la prima idea non sarà quella dell'ente in universale, ma quella del sensato fatto conoscere intellettualmente dal senso. Ecco di nuovo il sensismo. Al contrario ponendo per prima idea quella dell'Essere assoluto, la mente prende le mosse da un essere reale non contemplato in se, ma conosciuto idealmente, e poi colla riflessione lo pensa imitabile da copie infinite, che abbiano appena un po' di essere, un minimo essere, *minime de actu* secondo San Bonaventura: ecco l'idea dell'ente in universale.

Volendo il P. Liberatore nella seconda parte della *conoscenza intellettuale* dare la teoria degli universali, e rigettate quelle de' Nominalisti, e Concettualisti del medio evo, ad evitare le ree conseguenze del Realismo, che sarebbero l'unità di sostanza ed il Panteismo, distingue due universali, universale diretto, ed universale riflesso, facendo consistere il primo nell'essenza, e quid-

dità delle cose separata per mezzo dell' astrazione dalle loro condizioni individuali, il secondo nella stessa essenza e quiddità, in quanto riferibili come forma comune a più ed infiniti individui, e pone, che l' universale diretto sia realmente nelle cose, e l' universale riflesso sia solo nella mente.

Sopra questa dottrina si osservi: 1.° Il P. Liberatore, ib. pag. 20 dice, che l'universale diretto a rigor di vocaboli non potrebbe chiamarsi *universale*, che l'*universale* formalmente non si avvera dell' intelligibile diretto. Se dunque l' universale riflesso non si trova in verun modo nelle cose, e l' universale diretto non vi si trova formalmente, e in rigor di termini, nessun universale si può trovar nelle cose se non in un senso translato e metaforico. Perciò anche quando Aristotele, quando l' Angelico e quando gli Scolastici dicono, che l' universale si trova nelle cose, si dovrebbe credere anche secondo i principi del P. Liberatore, che essi parlassero d' un universale translato e metaforico. Infatti in senso proprio non potrebbe l' universale trovarsi nei singolari esistenti se non che o convertendosi l' universale in un singolare, ovvero il singolare nell'universale, il che porterebbe l'annientamento dell'uno, o dell'altro. Si disse nei singolari *esistenti*, perchè l' universale in senso proprio non si trova nelle cose considerate nel-

l'ordine reale, ma considerate nell'ordine ideale nella maniera che si è altrove spiegata, dove si è anche fatto vedere, in qual senso debba intentendersi il celebre detto — *singulare dum sentitur, universale dum intelligitur.* —

2.° Il senso, per cui l'universale diretto, cioè l'essenza, si chiama universale, egli è secondo il P. Liberatore *in quanto all'opposizione, ch'egli ha ai concetti delle cose da noi apprese come individue, e in quanto è base dell'intelligibile riflesso.*

Verrebbe quì in acconcio quanto si disse intorno all'astrazione, ma a scanso di soverchie ripetizioni si nota solamente, che le vere loro essenze e ragioni non si trovano nelle cose esistenti, come consta anche dall'Angelico, che pone le essenze e ragioni delle cose nell'essenza divina secondo varî testi già citati, e le esclude espressamente dalle cose nel testo citato dallo stesso P. Liberatore. *Animal in quantum animal est animal tantum, et significat essentiam simplicem, quae de se non est una, nec multa, nec existens in his sensibilibus, nec in anima.* — Op. 55 *De universalibus.* Queste essenze che non son nelle cose, sono le essenze ideali, le quali sono universali, cioè generi, se si pensano in un modo indeterminato in quanto ad una, o più entità, specie, se si pensano in un modo indeterminato solamente in

quanto al numero, e sono singolari, ed individue, se si pensano in una maniera anche in quanto al numero determinata, poichè anche gl'individui hanno le loro essenze ideali necessarie, ed eterne. Le prime sono in *opposizione ai concetti delle cose da noi apprese come individue*, non così le ultime, perchè sono anch'esse individue, e singolari. Che se dunque le essenze ideali singolari, ed individue non sono in opposizione coi concetti delle cose apprese come individue, molto meno saranno in opposizione alle essenze reali delle medesime, di cui parla il P. Liberatore, che sono esse pure singolari, ed individue, e che se si volesse incalzare l' argomento, sono le cose stesse, in quanto si considerano in relazione alle vere essenze.

Ne siegue di quì che le essenze reali delle cose non possono esser base de' veri universali, perchè essendo copie ed intelligibili solamente in quanto copie, come si è altrove veduto, non possono intendersi che presupposta l' intellezione delle vere essenze e de' veri universali.

Gli universali appartengono all'ordine ideale, e l'ordine ideale è bensì posteriore all'ordine reale necessario ed increato, ma è anteriore all' ordine reale contingente e creato. L' ordine ideale non è cosa creata, ma è la stessa divina

essenza come imitabile al di fuori in infinite maniere, e gli oggetti che corrispondono a queste infinite imitabilità dell' essenza divina sono altrettante essenze ed esseri ideali, individui, o universali secondo il modo determinato o indeterminato con cui si pensano. Questi universali si trovano prima nell' intelletto divino, e vengonó poi trasfusi negli intelletti creati; ma il tipo, e la base è sempre l' essenza divina. Al contrario il P. Liberatore dice, che la base degli universali in quanto all' uomo sono le essenze fisiche e create. Non dice in vero che ne siano il tipo e l' esemplare. Ma se da creati l' intelletto umano estrae le essenze che sono secondo il P. Liberatore l' universale diretto, e riferendo queste ad infiniti individui forma l'universale riflesso, niente manca a dover chiamare il creato tipo ed esemplare di tutti gli intelligibili, anzi altrettanti tipi ed esemplari, quanti sono i creati. Il che non solo rovescia le teorie già stabilite, che sia l' essenza divina l' esemplare, e che le cose create ne siano le copie, ma di più fa essere la stessa essenza divina quasi copia del creato o almeno la rende inintelligibile, perchè ponendo le cose create intelligibili per se medesime, toglie il ponte di comunicazione fra il creato e l' increato, divinizza il creato ed annienta l' increato. Onde si ebbe a

dire altrove che l'unico mezzo per isfuggire il panteismo sia il porre le cose intelligibili solo d'una intelligibilità dipendente dall'intelligibilità divina, in quanto copie cioè dell'essere divino. Il che addomanda evidentemente le idee primigenie impresse nella mente.

3.° Dice il P. Liberatore che l'universale riflesso consiste nell'essenza astratta da' sensati in quanto riferibile come *forma comune* a più ed infiniti individui.

Forma comune non si può concepire senz'aver prima almeno per ordine di natura conceputi gli individui, a quali dev'essere riferita o comunicata, perchè il comune è un relativo, il cui concetto abbraccia più cose. Ora nel sistema del P. Liberatore l'essenza di quel tal sensato è la prima idea e perciò non ne suppone altra. Dunque in tal sistema è impossibile il concetto di forma comune. Infatti la mente ch'è ancora ristretta nell'idea di quell'essenza astratta dal sensato non ha idea di *pluralità,* perchè quella essenza è *una.* Non può dunque considerarla come comune.

Ripiglierà il P. Liberatore che se questo nol può la mente far da principio, lo farà poi cresciuto che sia il numero delle idee, perchè allora potrà benissimo considerare un'essenza astratta da un sensato, come forma comune a più.

Anche la seconda essenza astratta sarà *una*, e così la terza e la quarta e nessuna potrà dare l'idea de'suoi individui, a cui essere riferita.

Forma strettamente comune non trovasi che in Dio dove la divinità è identica di numero nelle tre persone. Il dire in questo senso forma comune anche nelle altre cose, unificherebbe gli esseri tutti in un essere solo, come la divinità forma comune alle tre persone le unifica in un Dio solo. Sarebbe errore gravissimo. Ciò non ostante l'uso comune seguito anche dall'Angelico chiama *forma comune* anche ne' creati ciò in cui essi si rassomigliano, ma non in senso stretto e proprio, perchè l'essere ch'è in una cosa, non è l'essere, ch'è in un altra e l'umanità ch'è in Pietro, non è l'umanità ch'è in Paolo. Che se si voglia pur sostenere che ciò si dica in senso proprio e rigoroso, è necessario allora distinguere due sorte di forma comune, l'una comune per identità numerica che ha luogo solamente in Dio, l'altra comune per identità specifica che ha luogo nelle cose altre da Dio. Ma una forma comune per identità specifica è un essere ideale e non reale, come è ideale e non reale ogni specie ed ogni genere. Se ideale, non può dunque trovarsi ne' reali, nè quindi esserne estratta, ma li deve precedere, perchè nelle cose

create l'ordine ideale precede il reale. Infatti essenza reale cioè essenza esistente si concepisee con un'idea complessa, la quale contiene l'idea di essenza e l'idea di esistenza. Dunque non si può concepire l'idea di essenza reale ed esistente senz'aver prima concepita l'idea di essenza, la quale perciò dev'essere distinta dall'idea di essenza reale ed esistente. E prescindendo anche dal reale ed esistente, l'essenza di un sensato è sempre un'essenza determinata numericamente *quest'essenza*, *quest'altra essenza*. Anche questa ci si rappresenta con idea complessa, contenente l'idea di *questo* e l'idea di *essenza*. Dunque l'idea dell'essenza di un sensato, richiede un'altra idea quella di *essenza* distinta dalla prima, la quale non può essere che un'essenza ideale.

Si dirà: anche l'essenza ideale è un'idea complessa. Si concede volentieri, perchè anche le essenze ideali suppongono un'essenza che ne sia il tipo, l'essenza assoluta, l'essenza divina.

Si può ritorcere verso il P. Liberatore l'argomentazione che egli a pag. 72 fa contro quelli che vogliono si formi l'idea universale per mezzo del paragone instituito fra più individui, cogliendo quella quiddità, o ragione, per cui essi si rassomigliano. Perocchè egli così ragiona. — I simili non possono apprendersi in quanto tali se non

per ragguaglio, che di loro si fa con una forma astratta posseduta già dallo spirito...... Dunque conviene, che la mente nostra possegga già il concetto di questa forma, o quiddità capace di essere partecipata da loro; acciocchè per la partecipazione di essa li consideriamo siccome simili — Ora quest' argomentazione vale anche contro l' universale formato nel modo, che vuole il P. Liberatore. Perocchè in qual maniera l' essenza astratta da' sensati è dessa riferibile a più individui? per una ragione, o relazione di similitudine. Se dunque la similitudine fra i simili non può apprendersi se non per mezzo d' una forma già posseduta dallo spirito, la quiddità di quell'individuo assoggettato all' astrazione, non può concepirsi simile alle quiddità di altri individui, a cui si riferisce, se non per mezzo d' una forma già dallo spirito posseduta, la quale perciò si presuppone ai concetti universali.

È qui da notarsi, che non è del tutto esatto il dirsi dal P. Liberatore che noi consideriam le cose siccome simili per la partecipazione d' una stessa forma, o quiddità. Una quiddità, se è reale, non può essere nè comunicata, nè participata ad altra cosa, eccetto che in *divinis*, perchè quello ch' è d' uno, non può essere d' un altro senza cessare o in tutto, o in parte d' esser del primo.

Se poi la quiddità è ideale, potrà benissimo essere esemplata, e ricopiata in un reale, ma non essere comunicata, nè partecipata ad un reale, senza cessare d'essere ideale: il che è impossibile, perchè l'ordine ideale è immutabile, necessario, ed eterno.

Parla il P. Liberatore in un modo veramente degno dell'Esemplarismo divino, insegnato già da Platone, perfezionato da S. Agostino, abbracciato da Dottori più rispettabili della Chiesa, e in modo speciale dall'Angelico San Tommaso, e lo estende, ed applica alla Cosmologia, alla Psicologia, all'Ideologia ed alla morale. Una sola osservazione sull' Esemplarismo applicato all' Ideologia.

Dopo aver detto il P. Liberatore pag. 434, che Dio è il primo, e sommo Ente, il primo, e sommo Vero, che Dio creando le cose infuse loro la causalità in ordine all'operare, e medesimamente comunicò loro la intelligibilità in ordine alla conoscenza, che questa intelligibilità per ciò che risguarda l'uomo, risulta nelle cose visibili da due capi, dall'essere esse veraci essenze, e dal trovarsi mediante i sensi in relazione coll'intelletto, soggiunge, che l'uno, e l'altro di questi capi si fonda sull'esemplarismo: perchè le cose visibili in tanto sono vere essenze, in quanto son copie create degl'archetipi increati,

e la mente umana in tanto è dotata di quel lume scopritore delle essenze, in quanto è formata a somiglianza del lume divino, in cui sussistono le ragioni intelligibili delle cose tutte. Dottrina sublime, e vera, ma da cui discendono le seguenti conseguenze: 1.ª Concesso, che le cose visibili sono *vere* essenze, e *vere* essenze in quanto copie degl' archetipi divini, ne viene, ch' esse sono intelligibili, ma in quanto copie degl' archetipi divini, perchè *verità*, e intelligibilità van di conserva. Ora una cosa in quanto copia non può intendersi senz' aver prima inteso l' esemplare. La teoria dunque dell' esemplarismo vuole, che prima siano intesi gli archetipi divini, che le cose create. 2.° Se la mente umana in tanto è dotata di un lume scopritor delle essenze, in quanto è formata a somiglianza del lume divino, in cui sussistono le ragioni intelligibili delle cose, in essa devon esser ricopiate le ragioni stesse non solo per poter intendere, ma per intendere in atto le stesse ragioni, perchè la somiglianza del lume divino, di cui è dotata la mente umana, deve essere un lume egli stesso, e lume non sarebbe se non illuminasse. Tanto voglion dire i testi altrove citati dell' Angelico, e quello stesso citato dal P. Liberatore — *Omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in*

alios intellectus, ut actu intelligant. — 3.° Se le ragioni intelligibili delle cose sussistono nel lume divino, le cose adunque non sono intelligibili per se medesime, ma solo per un'intelligibilità dipendente dalla suprema intelligibilità, e perciò senza questa, che preceda, per qualunque astrazione si faccia sopra di esse, non diventeranno giammai intelligibili.

Dice il P. Liberatore, parte 1. pag. 131, che l'idea generalissima di ente nella sua massima astrazione non esprime altro, che l'essere in quanto tale, e in quanto solo si distingue dal nulla; e tutto questo lo dice a ragione, ed in conformità al detto di San Bonaventura, che un tal ente *minime habet de actu.* Ma dopo aver detto questo, soggiunge a pag. 278, essere impossibile, che la mente concepisca l'universalissima idea di ente senza che da essa sia tirata o immediatamente, o mediatamente a concepir l'ente non pure incorporeo, ma infinito, e che l'idea universalissima di ente potentemente trascina l'intelletto a concepir Dio come sussistenza purissima, in cui l'essere si compia, ed assolva senza mescolanza di circoscrizione, o difetto.

Sarebbe cosa troppa portentosa che una cosa appena distinta dal nulla abbia poi tanta forza di tirare e strascinare l'intelletto a concepire

l'idea più sublime che possa darsi l'idea dell'infinito e di Dio. La mente non può esser tirata e strascinata che da idee, e niente può concepirsi se non per mezzo d'idee. Se dunque l'idea dell'essere, che il P. Liberatore chiama universalissima, tira e strascina la mente a concepire l'infinito e Dio, essa dunque contiene l'idea dell'infinito e di Dio, e perciò la prima idea non è più l'idea dell'ente in universale, d'una cosa appena distinta dal nulla, ma dell'essere infinito, della pienezza dell'essere.

Dice il P. Liberatore pag. 131, che l'idea universalissima di Ente risguarda sì l'infinito come il finito, sì l'assoluto come il relativo.

Da tale dottrina ne vengono due incommode conseguenze:

1.° Se l'idea universale di ente risguarda sì l'infinito come il finito, sì l'assoluto come il relativo, l'ente si deve poter predicare in senso univoco di Dio, e delle cose create: il che è contrario a quanto afferma l'Angelico e il P. Liberatore stesso, ed è errore ben grave; perocchè quell'entità, che potrebbe predicarsi di Dio e del creato, o è creata, o increata. Se creata, non può predicarsi di Dio, se increata, non può predicarsi delle cose create. In altri termini: l'entità, che potesse predicarsi in senso univoco di Dio,

e del creato o è posteriore a Dio, o è Dio stesso, o è anteriore a Dio. Se è posteriore a Dio non può predicarsi di Dio; se è Dio, Dio ed il creato sarebbero una cosa sola; se anteriore a Dio, Dio non sarebbe più Dio, ma quell' entità sarebbe Dio, perchè Dio è il primo essere. Ora il dire, che l' idea universalissima di ente risguarda si l' infinito, come il finito, si l' assoluto, come il relativo, equivale a dire che l' ente può predicarsi in senso identico dell' infinito, e del finito, dell' assoluto, e del relativo.

Nè può dirsi diversamente nel sistema di porre anche nell' ordine delle idee dirette per prima idea l' idea dell' essere universale; perchè essendo la prima idea ed universalissima deve abbracciar tutto senza eccezione, nè v' ha mezzo nel discendere giù per le ramificazioni dell' ente di renderlo mai diverso da sè.

Nè punto gioverebbe il dire, che il significato dell' ente dal senso univoco passa nel senso analogo, quando di Dio si predica l' ente per essenza, e del creato si predica l' ente per partecipazione. Tale in vero e l' analogia, che viene assegnata anche dall' Angelico fra Dio ed il creato, *prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem* — S. 1, 4, 3 ad 3. Ma questo anzi conferma il sistema dell' idea dell' Essere assoluto

per prima idea, e condanna il sistema dell'essere prima idea l'ente in universale. Perocchè le parti come parti non si possono concepir senza l'idea del tutto, come l'idea di *mezzo pomo* non si può avere senza l'idea di *pomo*. Anche gli esseri creati adunque, che sono enti per partecipazione sebbene partecipazione solamente similitudinaria, non si possono concepire senza l'idea dell'essere assoluto, ch'è *tutto* l'essere, la quale perciò dev'essere la prima idea nell'ordine diretto.

2.° Se l'idea universalissima di Ente risguarda sì l'infinito, come il finito, sì l'assoluto come il relativo, l'ente diventa genere, contro a quello che dice lo stesso P. Liberatore, di cui sarebbe una specie l'ente finito, ed un'altra specie l'ente infinito, il quale verrebbe a mutuare parte del suo essere dall'ente in genere dall'ente universale, e non sarebbe nè il primo intelligibile, nè il primo essere. Si sfugge una tale conseguenza nel porre l'ente infinito, come primo inteso, perchè l'ente in genere non essendo il primo inteso, dipende nella sua intelligibilità dall'intelligibilità dell'Ente infinito, e perciò non può essere in riguardo all'ente infinito un vero genere, come fu già spiegato fin dal principio.

Gioverà ora riepilogare le mende principalissime, che parvero ritrovarsi ne' diversi sistemi finora esaminati.

Il Politeismo vizia il Platonismo, s' egli nel porre le essenze fuori delle cose non abbia inteso, che vadan tutte a riunirsi nell' essenza divina.

Un' incoerenza co' suoi stessi principî fece a Cartesio porre innate alcune idee intellettuali ed altre no.

La visione immediata di Dio, che verrebbe dal veder tutto in Dio, e dall'intuizione dell'Essere assoluto, rende eterodossi i sistemi Malebranchiano e Giobertiano.

L' empirismo vizia il sistema Lockiano, ed il sensismo il sistema Condilacchiano.

Il Galluppi è macchiato d'empirismo Lockiano, e con lampante assurdità vuole originare le idee da' raziocinî.

L' idealismo, panteismo, scetticismo, nichilismo, ed altrettali assurdità rendono esecrabili i sistemi alemanni di Kant, Fichte, Schelling, Hegel, ed il nuovo Ecletismo francese.

La prima idea dev' essere d' un reale, perchè l' ideale esistendo solo in idea, presuppone la mente in atto, e se quest'atto avesse per oggetto un ideale, si andrebbe all'infinito. A torto adunque il Rosminismo e l' Astrattismo danno per prima idea l'ente o l'essere universale, che non è reale, ma solamente ideale.

È un assurdo dell' Astrattismo il ripetere

dall' astrazione le idee primigenie, perchè prima d' esercitare l' astrazione sopra un oggetto è necessario aver appreso quell' oggetto anche coll'intelletto, perchè senza questo non si può conoscerne l' essenza, che deve estrarsi.

Nel Rosminismo ed Astrattismo l' ente in universale viene divinizzato. Perocchè niente può esistere se non l' essere increato, ch' è l' Esemplare, e gli esseri creati, che ne sono le copie. Le copie non sono intelligibili che in forza dell' intelligibilità dell' Esemplare. Ora in que' due sistemi niente si può pensare ed intendere se non in forza dell' ente universale. Egli è dunque l' Esemplare, egli è l' assoluto, egli è divino.

Anzi in que' due sistemi tutto è divino, o almeno infiniti sono i divini. Perocchè qualche cosa di necessario è necessario che la mente lo pensi, perchè l' ordine ideale, ch' è l' ordine delle essenze, è un ordine necessario ed immutabile. Se le vere essenze si pongono nelle cose, tutte le cose son necessarie. Se le vere essenze si pongono fuori delle cose, ecco altrettanti esseri necessarî, ecco le essenze e le idee Platoniche: perchè mancando ancora l' idea dell' essere assoluto, la mente non può concepire un centro, in cui riunirle.

Ora è veramente impossibile in que' due

sistemi l' idea dell' assoluto, l' idea della divinità. I due cardini del Rosminismo sono l' idea innata dell' essere indeterminato e l' applicazione di quest' essere alle sensazioni. L' essere indeterminato non è Dio, le sensazioni molto meno. Come potrebbe mai coll' applicar l' uno all' altro saltar fuori l' idea di Dio ? L' Astrattismo vuole che si possa da' sensati estrarre le quiddità e le essenze, perchè in essi vi si trovano veramente, nell'albero si trova la quiddità di albero, nella pietra la quiddità di pietra. Ora è certo ed evidente che nei sensati non si trova l' essenza di Dio; da essi adunque non si potrà estrarnela.

Il Rosminismo e l' Astrattismo replicheranno, che se non si può in altra maniera acquistare l' idea di Dio, si potrà acquistare per mezzo del raziocinio. Ma no: perchè il raziocinio, come si disse più volte, non dà le idee, ma le suppone.

Replicheranno di nuovo ? Come ? per mezzo del principio di causalità non si potrà venir facilmente alla idea e cognizione di Dio ? Dato senza concederlo che senza l' idea di Dio in quanto essere assoluto si possa conoscere il principio di causalità, per applicare al proposito della quistione il principio di causalità ci vuole anche quì un raziocinio, e raziocinio non si fa senz'aver prima l'idea di ciò che si vuol provare nella conclusione.

L'idea dunque di Dio non potendosi acquistare nell'ordine delle cognizioni dirette, e trovandosi essa in tutte le menti, vi deve essere stata impressa. Ove questa non sia impressa, come nel Rosminismo, nell'Astrattismo ed altri sistemi, la mente non può escire dalla sfera delle cose mondiali. Possa pure in vedere un albero pensare alberi quanti ne vuole, al vedere un leone leoni tanti, al vedere un uomo uomini tanti, ma niente di più, perchè le manca l'addentellato per continuarsi alla cognizione dell'infinito, le manca il mezzo qual è l'idea per innalzarsi a conoscere l'assoluto ed il necessario. Le cose create, supposta l'idea di Dio, ne fanno conoscere l'esistenza, ma l'idea non la possono dare, perchè l'idea essendo il mezzo di conoscere, senza idea nulla si può conoscere.

Tutto prova che l'idea di Dio in quanto essere assoluto dev'essere impressa nelle menti, e siccome l'essenza divina contiene le essenze prototipiche di tutte le cose, così prova pur anche che le idee tutte intelligibili vi sono impresse.

ART. X.

IDEE NEL PRIMO UOMO, PROFETI ECC., ECC.

Sebbene le cose dette fin qui intorno all' origine delle idee debbansi intendere degli uomini tutti in generale, pure in quanto ad alcuni individui dell' uman genere devesi dire qualche cosa in particolare.

§ 1. *Idee nel primo Uomo.*

Adamo protoparente di tutta l' umana specie, oltre le idee in lui come in tutti gli uomini inserte, ebbe anche la scienza infusa, e l' uso perfetto di ragione. Perocchè egli fu creato da Dio in età perfetta, e come principio, e maestro dell' uman genere. Onde l' Angelico 1. 94. 3. — *primus Homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui* — Ed infatti, come riflette lo stesso Santo Dottore ib. — *Ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur*, Gen. 2. *nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium. Et pari ratione habuit omnium aliorum scientiam.* —

E perchè l' uomo fu innalzato da Dio allo stato di grazia, e di gloria, perciò Adamo ricevette da Dio la coguizione di quelle cose, che appartengono alla fede soprannaturale. — *De his supernaturalibus*, l' Angelico ib., *tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum. Alia vero, quae nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae, primus homo non cognovit, sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quaedam singularia, puta quot lapilli jaceant in flumine, et alia hujusmodi.*

Lo stesso ricavasi dall' Ecclesiaste, cap. 7. v. 30. — *Hoc inveni quod fecerit Deus hominem rectum* — Questa rettitudine, in cui fu creato il primo uomo, consisteva in questo, come riflette l' Angelico 1. 95. 1. che il corpo era soggetto all' anima, le forze inferiori alla ragione, la ragione a Dio, e richiedeva perciò, ch' egli fin da principio conoscesse compiutamente Iddio.

Sebbene però Adamo avesse la scienza infusa, pure alla scienza infusa si accoppiava progressivamente la scienza sperimentale, colla quale ciò, che prima sapeva per scienza infusa, veniva poi a saperlo anche per scienza sperimentale.

§ 2. *Idee ne' Profeti.*

Oltre il lume naturale della ragione hanno da Dio i veri profeti un lume gratuito e soprannaturale per conoscere i futuri anche contingenti, e liberi, i secreti dei cuori, ed altre cose, che naturalmente saper non si possono. Il lume poi, col quale vengono illûminati i profeti, consiste nell' infusione di nuove idee, o nella consociazione di antiche per conoscere ed annunciare una qualche verità. Alle volte il profeta pronuncia per inspirazione divina una vera profezia senza conoscere il senso profetico, che sta nascosto sotto alle parole, come Caifasso, che profetò a' Giudei, essere ad essi spediente, che un uomo solo, cioè Cristo Signore morisse pel popolo piuttosto che tutta la nazione perisse. Io: 11. 50.

Il lume profetico non consiste nella visione dell' essenza divina eccettuati forse Mosè, di cui Iddio stesso Num. 12. 8. dice — *Ore ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata, et figuras Dominum videt* — e Paolo apostolo, di cui poi dopo, i quali S. Agostino, S. Tommaso ed altri opinano, che abbiano veduto l' essenza divina e *satis congruenter*, così S. Tommaso 2.ae 2.ae 175. 3. ad 1. *nam sicut Moyses fuit primus Doctor Ju-*

dæorum, ita Paulus fuit primus Doctor gentium. — Altri però de' Santi Padri ed Espositori opinano diversamente.

Sono piene le sacre carte sì del vecchio come del nuovo Testamento di tali profezie, per mezzo delle quali, per quelle cioè che sono del vecchio Testamento i misteri di nostra religione sono stati migliaia d' anni innanzi profetati, e che tenendosi religiosamente, e gelosamente custodite dai nostri *capsari*, come gli chiama S. Agostino, e nemici acerrimi del nome cristiano, cioè gli Ebrei allontanano ogni benchè minimo sospetto di supposizione, e che essendosi verificate in tutto esattamente, presentano un invincibile argomento dell' origine divina di nostra religione.

Ciò, che si disse delle idee de' Profeti, dicasi egualmente de' Scrittori Agiografi, che scrissero libri anche puramente istorici, riconosciuti dalla Chiesa, e riportate nel canone delle sacre scritture.

§ 3. *Idee nel Precursore Giovanni Battista.*

Racconta l' Evangelista San Luca, che quando l' Immacolata Vergine Maria andò a visitare Santa Elisabetta madre di San Giovanni Battista, questi ancor chiuso nel seno materno *esultò nel gaudio*

— *Et factum est*, Luc. 1, 41, *ut audivit salutationem Mariae Elisabeth, exultavit infans in utero ejus.* — E poco dopo Elisabetta esclamò: — *Ecce enim ut facta est vox salutationis tuae in auribus meis, exultavit in gaudio infans in utero meo.*

Sebbene alcuni vogliono, che l'esultazione di Giovanni nel seno materno sia stato un moto naturale, prodotto dal gaudio della madre tutta contenta per l'arrivo, e salutazione della Vergine, che portava nel suo seno il Redentore, il comune sentimento de' Padri ed Interpreti si è, che San Giovanni al saluto di Maria abbia esultato per gaudio proprio, che abbia riconosciuto il Redentore: e in quel modo che poteva, abbia attestato la di lui venuta, cominciando fin d'allora ad esercitare la carica di Profeta e di Precursore del Redentore. Fu dunque S. Giovanni in quell'occasione non solo ripieno di Spirito Santo, come l'Arcangelo Gabriele lo predisse a Zaccaria di lui padre, ma ebbe anche, a modo almeno di atto transeunte, l'uso di ragione, e fu di altissime e sublimissime idee e cognizioni arricchito.

§ 4. *Idee in Cristo Redentore.*

Cristo Signore Salvator nostro, perchè trovansi in lui due nature intere ed inconfuse, natura divina, e natura umana congiunte insieme in unità

di persona divina, oltre l' intellezione divina ebbe anche, ed ha l' intellezione umana. Consta tutto questo per fede. Ma consta anche ch' egli dal primo istante del suo concepimento ebbe l' uso perfetto di ragione, come si ricava dall' Apostolo Heb. 4, 5, dove dice di Cristo Redentore — *Ingrediens mundum dicit : hostiam et oblationem noluisti: corpus autem aptasti mihi: Holocautomata pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi: ecce venio, in capite libri scriptum est de me; ut faciam Deus voluntatem tuam* —. Consta anche, ch' egli ebbe dal primo suo concepimento la visione beatifica, come richiedeva la somma ed infinita sua dignità e maestà, e come si ricava da S. Giovanni 1, 18 — *Deum nemo vidit umquam; Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* — e dal medesimo 3, 11, dove dice Cristo stesso — *Quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur* — e parimenti dal Cap. 8, 18, — *Ego quod vidi apud Patrem meum loquor* — e come finalmente ritiene l' unanime consenso de' Teologi e Fedeli.

Il perfetto uso di ragione nel primo istante del concepimento richiedeva non solo l' impressione delle idee intellettuali, ma anche l' infusione della scienza delle cose naturali e soprannaturali indipendentemente da' fantasmi. Anzi la somma dignità di Cristo Signore, per cui fu costituito da

Dio Padre giudice de' vivi e de' morti, richiedeva che niente fosse a lui nascosto. Onde l'Apostolo Col. 2, 3, — *In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi* —. I Teologi poi sostengono ch'egli conosce perfettamente tutti gli atti liberi delle creature, passati, presenti e futuri fino almeno al giorno dell'universale giudizio. Niente perciò poteva accadergli di nuovo e all'insaputa, e se, Matt. 8, 10, si dice che ammirò la fede del Centurione, in questo senso si deve intendere, *miratus est*, cioè *magnam reputavit*, come spiega l'Angelico. Cose nuove gli si offerivano secondo la scienza sperimentale. Perocchè si deve ammettere anche in Cristo Signore quella scienza, che si acquista coll' uso de' sensi ed esperienza, sebbene quelle cose che veniva a conoscere per mezzo della scienza sperimentale, già le conoscesse perfettamente per mezzo della scienza infusa. Della scienza sperimentale si deve intendere ciò che dice l'Apostolo Heb. 5, 8, — *Cum esset filius Dei, didicit ex eis, quae passus est, obedientiam* — e quello in San Luca 2, 12, — *Et Jesus proficiebat sapientia et aetate, et gratia apud Deum et homines* —.

La visione beatifica ch' ebbe Cristo Signore come uomo dal suo primo concepimento, non solo gli faceva conoscere e vedere l' essenza

divina, ma la faceva conoscere e vedere in un modo di gran lunga più perfetto che qualunque altra creatura, perchè tanto esigeva la dignità di colui che Iddio Padre collocò alla sua destra in Cielo sopra ogni Principato, Podestà e Dominazione, e sopra ogni nome, che nominasi non solo in questo secolo, ma anche nel futuro, come favella San Paolo, Heb. 1, 20.

Con questa chiarissima e perfettissima visione dell' essenza divina, l' anima di Cristo Signore vede nella stessa divina essenza non solo con altro mezzo quello che conosce per scienza infusa, cioè le cose tutte naturali e soprannaturali, e tutti gl' atti liberi fino al giorno dell' universale giudizio, ma anche tutte le cose che verranno all' atto per tutta l' eternità, non però tutti i possibili, perchè sarebbe questo un comprendere la divina essenza ed onnipotenza: il che è impossibile anche all' anima di Cristo Signore, perchè finita. Imperocchè non può l' infinito essere dal finito compreso e misurato. Onde l' Angelico 3, 10, 2 ad 2. — *Scit anima Christi omnia, quae Deus in se ipso cognoscit per scientiam visionis, non tamen omnia, quae Deus in se ipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiae* —. Il numero però anche de' possibili conosciuti dall' anima di Cristo Signore è maggiore di quanto possa mente

creata concepire, sebbene come riflette l'Angelico, ib. 4 ad 3, assolutamente parlando, vi possa essere qualche grado più sublime secondo l'infinità della potenza divina.

§ 5. *Idee in Paolo Apostolo.*

Paolo Apostolo stesso dice di sè, 2 ad Cor. 12, 2, — *Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit) raptum hujusmodi usque ad tertium Coelum. Et scio hujusmodi hominem (sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit) quoniam raptus est in Paradisum, et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui.* —

Che in questo rapimento di S. Paolo al terzo Cielo, e fino al Paradiso, sia egli stato elevato a vedere l'essenza divina, lo pensano S. Agostino, S. Tommaso, ed altri. Infatti fu egli rapito fino al Paradiso, ch'è la sede de' Beati, che godono la vista di Dio, ed ivi conobbe cose, che sono all' uomo ineffabili, qual è certamente l'essenza divina. Ma sono di contrario sentimento altri molti de' Santi Padri, i quali pensano che sia stato bensì S. Paolo rapito, e trasportato fino alla sede dei beati Comprensori, ma non alla loro gloria, ed ivi gli siano stati rivelati misteri, ad esprimere

i quali non basta linguaggio umano. Infatti nell'Epistola 1. a Tim. che fu scritta certamente dopo il suo rapimento, al cap. 6, v. 16, asserisce S. Paolo stesso, che niun uomo vide mai Iddio. Di più il termine stesso che usa *audivit*, pare che voglia indicare non una visione, ma una rivelazione orale. Che se taluno voglia adottare la sentenza di S. Agostino e di S. Tommaso, S. Tommaso stesso gli fa notare 2.ae, 2.ae 175, 4, ad 3. — *Quod Paulus postquam cessavit videre Dei essentiam, memor fuit illorum, quae in illa visione cognoverat, per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in ejus intellectu relictas, sicut etiam abeunte sensibili, remanent aliquae impressiones in anima, quas postea conferens ad phantasmata memoratur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere.*

ART. XI.

IDEE NE' DORMIENTI

Che l'anima sempre pensi è cosa da ritenersi per certa, come conseguenza dell'essere l'intelletto ed il senso non mere potenze, ma come si crede d'aver dimostrato forze e virtù a qualche cosa in potenza, e a qualche cosa sempre in atto. Essa pensa dunque sempre anche nel sonno,

perchè nè il sonno, nè altra cosa può distruggerne la natura. Il pensiero di chi dorme si chiama sogno. Non manca dunque mai sogno nel sonno. Le idee primigenie scolpite nell' intelletto, e nel senso, di cui non manca mai la coscienza nel sonno, difficilmente forse vorrà taluno chiamarle sogno, ma perchè desse sono sempre consociate ad altre idee, e fantasmi, perciò non sono mai sole presenti alla mente. Che se non sempre ci ricordiamo de' sogni avuti, questo addiviene, perchè niente nella veglia si presenta, che risvegli i pensieri avuti nel sonno; onde noi allora crediamo di non aver sognato, sebbene poi, come accade spessissimo, qualche oggetto, che ci colpisca, analogo al sogno avuto, ce lo richiama alla mente. Accade anche non rade volte, che sappiamo d'aver sognato, ma che cosa siasi sognato, non ricordiamo. Così in Dan. cap. 2. Nabucco Re Babilonese vide un sogno, e non potendolo ricordare, chiamò i suoi indovini, ma questi non sapendolo indicare, ne ebbe l' indicazione, e la spiegazione dal profeta del Signore Daniele.

Checchè sia dello stato interno del corpo in chi dorme, sopra di che si consultino i fisici, in quanto allo stato esterno non è necessario al sonno e ai sogni che il corpo sia in riposo. È ciò manifesto ne' sonnamboli, e ne' sonniloqui. In quanto

all' anima essa viene alienata da' sensi, e corre dietro a' fantasmi. Onde gli antichi chiamavano il sogno quasi metà della vita. Che l'anima venga nel sonno alienata da' sensi, è cosa manifesta, non però in modo, che non senta del tutto le impressioni fatte sugli organi: perocchè essendo gli organi siccome nella veglia, così nel sonno interi e sani, è necessario che trasmettano le impressioni all' anima. In fatti se il dormiente venga scosso con forza, o chiamato, si sveglia. L' anima dunque del dormiente sente anche le tenui impressioni, ma non le cura, perchè tutta immersa, ed assorta ne' fantasmi. Accade a chi dorme in quanto alle sensazioni ciò, che accade a chi veglia, quando si distrae colla mente dalle cose presenti, che lo circondano, e va quà e là vagando colla sua imaginativa, da potersi quasi chiamare il sonno un' evagazione di mente, e accade al medesimo in quanto a' fantasmi, ne' quali resta interamente occupato quello, che accade a chi veglia, quando si concentra con tutti i suoi pensieri in qualche meditazione di cose sensibili, o intelligibili, che le altre cose non avverte, come Archimede, che tutto intento e colla mente, e coll'occhio a' suoi schemi geometrici, non s' accorse della presa di Siracusa, nè del soldato, ch' entrò nella sua stanza, e l' uccise.

Nel secondar e seguir i fantasmi l' animo del dormiente è più passivo che attivo: perocchè i fantasmi, che sono gli uni cogli altri consociati, e collegati, nascon da sè ultronei, e passano, nascono e passano, e perchè manca la riflessione, che li governi e regoli, sono per lo più confusi e disordinati. Lo stesso deve dirsi delle idee intellettuali, le quali essendo anch' esse collegate insieme, si risvegliano da sè a vicenda. Donde avviene, che il loro nesso non iscoperto nella veglia, perchè la mente mirava a rovescio, si scopra alle volte nel sonno, e soluzioni di problemi e dimostrazioni di teoremi si trovino nel sonno, che non si trovaron nella veglia.

Differisce adunque il sonno dalla veglia in quanto che l' animo nella veglia naturalmente viene più mosso dalle sensazioni che dai fantasmi, che suscita i fantasmi anche volontariamente, e suscitati li regola e li governa, e che quando corre dietro a' fantasmi, ubbidisce facilmente anche alle sensazioni, mentre al contrario nel sonno vien mosso da' fantasmi, poco o nulla dalle sensazioni, non risveglia i fantasmi volontariamente, nè li regola, ma nati spontaneamente li contempla e li siegue.

L' origine poi e principio del sogno, ossia del primo fantasma nella mente del sognante, si

deve riporre nell' ultima sensazione, o fantasma col quale finì la veglia e cominciò il sonno. Perocchè il passaggio dalla veglia al sonno si fa insensibilmente, e a poco a poco, di maniera che lo stesso fantasma pon fine alla veglia e principio al sogno. Alla continuazione poi del sogno danno moto e causa altri fantasmi, che siano collegati col primo, ed altri ancora che abbiano connessione co' precedenti, le sensazioni anche, le quali sebbene non siano dal dormiente curate, pulsano però la coscienza, e parimente non pochi interni stimoli, che affettano il corpo, di fame, sete, caldo, freddo, morbi, ecc.

È cosa ben naturale, che i sogni si raggirino in modo speciale sulle cose che ci occupano molto nella veglia, e su quelle ancora più verso le quali si abbia una forte tendenza o passione, perchè tali pensieri non ci abbandonano mai, e dalla veglia si continuano col sonno. Onde il Poeta: sogna il guerrier le schiere, le selve il cacciator, e sogna il pescator le reti e l' amo. Non che non possano essi pure aver altri sogni, ma quelli ricorrono più spesso, e con maggior forza.

I primi pensieri poi al finire del sonno e ricominciare della veglia sono quelli che abitualmente predominan l' animo, e così il filosofo rivolge subito il suo pensiero alle astruserie meta-

fisiche, il legale a' suoi codici, l'archeologo al suo medagliere, l'artiere ed il contadino a' suoi lavori, l'ascetico alle cose divine.

ART. XII.

IDEE NELL' ANIMA SEPARATA DAL CORPO.

E la ragione e la rivelazione c'insegnano, che le anime umane sopravvivono a' corpi: perocchè sono spirituali e capaci di merito e demerito, e che non ricevendo nella vita presente il premio o castigo dovuto alle opere loro, è necessario che lo ricevano in una vita avvenire. Quali sono adunque e donde vengono le idee dell' anime esuli da' loro corpi? Le idee intellettuali naturalmente impresse negli animi nostri chi può mai dubitare che in essi non si conservino, quando partono dal corpo? Gli astrattisti, i quali vogliono che le idee anche intellettuali e di essenze, vengano originariamente da' sensi per mezzo dell' astrazione, altro scampo non hanno per assegnare l' origine nelle anime separate di quelle idee almeno che non si procacciarono in tempo di loro unione co' corpi, che di ricorrere finalmente a Dio, e dire che Iddio le imprima loro immediatamente, perocchè le anime separate non hanno più il

senso corporeo, per mezzo del quale, e dell'astrazione su' sensati, potersele procurare. E certo che le anime de' trapassati in età puerile avranno fatto poche astrazioni e poche idee si saranno coll'astrazione acquistate. Anzi quali astrazioni può aver fatto un bambino che sia morto appena nato, o anche appena conceputo? Eppure anch'essi trapassati che siano debbono avere delle idee, perchè altrimenti diventerebbero altrettanti tronchi di rovere, e debbono averne non poche, e segnatamente l'idea di Dio e l'idea del loro *se*. Non v'ha dunque altro mezzo per essi d'avere l'idee intellettuali, che debbono per necessità avere, se non l'immediata impressione di Dio: e perciò quelle idee impresse, che negano gli Astrattisti alle anime nel momento della loro infusione nei corpi, debbono accordarle nel momento della loro espulsione da' corpi medesimi. Ora se questo fosse, ne verrebbe, che contro la dottrina di San Tommaso le anime non pel meglio loro, ma pel loro peggio sarebbero unite al corpo, perchè è molto meglio ricever le idee tutte ad un colpo, che procacciarsele a poco a poco, e non senza molta fatica. Donde un nuovo argomento in favore delle idee innate.

Obbietteranno. L'Angelico S. Tommaso 1, 89, 1, ad 3, parlando della cognizione dell'anima se-

parata dice per l' appunto, che l' anima separata non conosce per mezzo di specie innate, nè per mezzo di specie astratte, nè per specie conservate, ma per mezzo di specie partecipatele per influenza d'un lume divino, delle quali l'anima diventa partecipe alla maniera delle altre sostanze separate, sebbene in un grado inferiore.

Per le cose disputate in questa Dissertazione è ben chiara la mente dell' Angelico. Egli parla di specie che rappresentano non le essenze, ma le cose esistenti. Perocchè come apparisce dal testo già altrove riportato 1, 84, 5, ammette l'Angelico che il lume intellettuale che trovasi in noi, è una partecipata similitudine del lume increato, in cui si contengono le ragioni eterne, la quale serve, come si è spiegato, a darci le idee de' primi intelligibili, cioè delle essenze. Dal che si raccoglie che avendo l' Angelico ammesse le specie o idee impresse da Dio negli animi nel primo loro esistere che rappresentano le essenze, come richiede la natura del lume intellettuale, s'egli poi richiede che al partirsi le anime da'corpi vengano loro impresse altre specie ancora, egli parla di specie che rappresentano non le essenze, ma le esistenze. Infatti nello stesso articolo soggiunge l' Angelico che la partecipazione delle ragioni eterne, vale a dire le specie che rappre-

sentano le essenze, non basta a darc la scienza. Ora per *scienza* s' intende dall' Angelico, come altrove si è fatto vedere, la cognizione delle cose esistenti. È vero che dice, ***non basta a darci la scienza dalle cose materiali***, ma ivi si ristringe alle cose materiali, perchè parla dello stato presente, nel quale i primi oggetti di cui si conosce l' esistenza, sono le cose materiali e corporee. Ma nello stato di separazione da'corpi, ammette l'Angelico che le anime conoscono la propria esistenza, le esistenze di altre anime separate ed anche gli Angeli. Richiede adunque l' Angelico altre specie impresse nelle anime nell' atto di dividersi da' corpi, perchè le idee innate non bastano a farci conoscere gli esistenti, perchè le specie conservate non bastano a farci conoscere quello che non conobbero nello stato d'unione, e ch'è pur necessario che conoscano nello stato di separazione, perchè specie astratte non si possono più avere alla maniera di prima, e perchè son necessarie per conoscere e vedere non solo oggetti materiali, ma anche spirituali, altre anime separate ed Angeli. Perocchè si potrebbe provare da molti testi dell'Angelico ch'egli per ***conoscere*** intende spessissimo ***vedere***.

L'esposta dottrina, che cioè per le specie aggiunte alla partecipazione delle ragioni eterne

intenda l'Angelico quelle, che fan conoscere e vedere gli esistenti, si può confermare con un'altra dottrina del Santo Dottore 1, 56, 1, ad 4. Volendo egli dimostrare, che un Angelo conosce un altro Angelo, si fa l'obbiezione. Se uno conosce l'altro, o lo conosce per mezzo di specie innata, ovvero per mezzo di specie acquisita; se per mezzo di specie innata, ne seguirebbe, che se Iddio creasse ora di nuovo qualche Angelo, questo non potrebbe essere conosciuto dagli Angeli, che ora esistono. Alla quale obbiezione risponde, che se Iddio avesse stabilito di creare più Angeli, che non ha creato, avrebbe anche impresso nelle menti angeliche più specie, che non vi ha impresse, come un architetto, che avesse voluto fabbricare una maggior casa, avrebbe posto anche maggior fondamento. È chiaro, che la specie da imprimersi di più nelle menti angeliche, se Iddio avesse creato un Angelo di più, viene richiesta dall'Angelico, per far conoscere la esistenza di quell'Angelo.

Da tutto questo si può, e si deve dedurre, che in quanto a' primi intelligibili, che sono le essenze, le anime separate ne portan seco all'altra vita come essenziali all'intendimento, le idee ricevute da Dio nel primo loro esistere, e che in quanto ai secondi intelligibili che sono le esistenze,

eccettuati al più quegli esistenti, che conobbero nella prima vita nello stato d'unione col corpo, de' quali si può concedere che conservin le idee senza bisogno di altro ammaestramento, in quanto agli altri ne devono ricevere un'immediata impressione da Dio. Quanti oggetti nuovi, appena sprigionati da' corpi, si presentano ai loro sguardi! Il Giudice supremo de' vivi e de' morti in primo luogo che discuterà tutte le loro azioni per dare il premio od il castigo secondo i meriti, poichè S. Paolo 2 ad Cor. 5, 10. *Omnes nos manifestari oportet ante Tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum — Reddet enim Deus unicuique secundum opera ejus.* — Rom. 2, 6, altre anime in secondo luogo partecipi della stessa o contraria sorte, poichè si ha da San Luca 16, 23, che il ricco Epulone già cacciato nel luogo di sua dannazione alzando gli occhi vide Abramo e Lazaro nel di lui seno, altri oggetti in fine, quali a noi non è dato l'individuare.

Ora per conoscere e vedere questi nuovi oggetti altro mezzo non hanno le anime de' trapassati, se non le idee che vengano loro da Dio successivamente impresse.

E questo delle anime in genere passate da questa vita. Ma l'anime de' giusti purificate piena-

mente dalle loro colpe vengono elevate alla beatifica visione di Dio, secondo il detto dell'Apostolo 2 ad Cor. 5, 1. — *Scimus quod si terrestris domus nostra hujus habitationis (corporis videlicet nostri) dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, aeternam in Coelis* — ivi stesso v. 8 — *Audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum* —. Esse veggono pertanto l' essenza divina, e nella divina essenza veggono la Trinità delle Persone, e tutti gli attributi divini non solo, ma veggono molti altri esseri, siano esistenti, siano anche solo possibili, non però tutti, perchè i possibili sono infiniti, ma più o meno secondo che veggono la essenza divina, in cui, come prototipo ed esemplare, si contengono più o meno perfettamente.

Di due ordini adunque sono le idee e le cognizioni delle anime beate, quelle a cui basta il lume naturale e quelle per cui si richiede un lume soprannaturale, che chiamasi lume della gloria, perocchè l' uno non distrugge l' altro.

ART. XIII.

IDEE NE' REDIVIVI ANCORA MORITURI.

L' oracolo delle divine scritture, e gli annali della storia ecclesiastica ci attestano, che non pochi defunti furono, per onnipotenza divina e alle preci de'suoi Santi, richiamati in vita. Elia 3. Reg. 17, 22, risuscitò il figlio della vedova Sareftana. Eliseo 4. Reg. 4, 25, il figlio della Sunamitide. Cristo Signor Matt. 9, 25, la figlia dell'Archisinagogo, Luc. 7, 13, il figlio della vedova di Naim. Jo: 11. 43. Lazaro quattriduano. San Pietro Act. 9, 40, Tabita in Joppe. San Paolo act. 20, 10, Eutico in Troade, i quali tutti risorsero per morire una seconda volta. Nella morte poi, o risurrezione di Cristo Signore Matt. 27, 52, si aprirono i sepolcri, e molti Santi risorsero, e uscendo dai sepolcri dopo la risurrezione di Cristo vennero nella santa città, e si fecero vedere a molti. I quali ultimi, la più vera sentenza tiene, che siano stati poi subito dopo consegnati di nuovo alla morte, e confinati ne' loro sepolcri.

Sulle anime di questi redivivi due domande si possono fare. Se alle anime umane le idee de' primi intelligibili s' imprimono da Dio non nella loro creazione, ma nella loro dipartita dai

corpi, come sono costretti a dire gli avversari, che cosa si deve pensare di queste idee, quando le anime ritornano a' loro corpi? si raschiano via o si conservano? che si raschin via non par credibile, come non par credibile che l'anima prima intenda per mezzo d'idee ricavate da' sensibili, indi per mezzo d'idee indite, ritornata al corpo per mezzo ancora d'idee ricavate da' sensibili e quando si separa la seconda volta dal corpo, di nuovo per mezzo d'idee indite, e finalmente quando nel risorgimento universale ripiglierà, per non lasciarlo più, il suo corpo, per mezzo d'idee ricavate da' sensibili. Se si conservano, e perchè i redivivi percepiscono e parlano e ragionano al modo stesso di quelli che sono privi d'idee innate ed insite, e al modo stesso di loro medesimi, quando vivevano la prima vita, come sembra doversi pensar di Lazaro redivivo, il quale, nella cena che fecero Marta e Maria di lui sorelle a Cristo Signore in Betania, era uno de' commensali, ma in nulla dagli altri si dissomigliava e visse poi ancora vita lunga agli altri somigliantissima. Dalle quali cose sorge non ispregevole argomento per le idee connaturali indite fin dalla prima esistenza.

Si cerca in secondo luogo, quali idee e quali cognizioni portassero seco dall'altra vita i redivivi?

Nuove idee e nuove cognizioni acquistano certo le anime nello sprigionarsi da' loro corpi, come sopra fu spiegato. Ma queste idee e cognizioni le ritengono, quando ritornano a vivere ne' corpi loro? Nulla di certo si può sopra questa questione affermare. Lazaro redivivo non si legge che nel convito di Betania dicesse parola delle cose vedute nell' altra vita, sebbene vi si fosse affollata molta turba di gente per vederlo. È da credere che i redivivi qualche cosa ricordino dell' altra vita, ma a quella maniera che ricordava San Paolo del suo rapimento fino al terzo cielo, cioè di aver udito arcane cose che non è lecito ad uom di ridire.

Questo s' intende di que' redivivi che sono stati richiamati ad una vita durevole, e al commercio cogli altri. Per gli altri poi che risorsero per brevi momenti, nè furono restituiti al commercio cogli altri, come quelli che risorsero nella morte o risurrezione di Cristo e che dopo essere apparsi a molti furono ridati a morte e al sepolcro, è da ritenersi che niente fosse dalla lor mente cancellato. Lo stesso dicasi di Mosè che apparve sul Tabor con Elia nella trasfigurazione del Signore.

ART. XIV.

IDEE NE' REDIVIVI NON PIÙ MORITURI.

L' universale risurrezione de' morti noi professiamo nel simbolo di nostra fede, e la risguardiamo come il più bell' argomento di nostra speranza. *Fiducia Christianorum resurrectio mortuorum.* Tertulliano. Essa si doveva a Cristo Salvator nostro il terzo giorno dalla sua morte, per fortificare la nostra fede e la nostra speranza, e si dovea pur subito, secondo una pia credenza, alla di Lui madre, e madre nostra Maria, come la più privilegiata fra tutte le creature; per gli altri tutti è riservata alla fine de' secoli, acciocchè la famiglia di Cristo, sebbene già beata in quanto alle anime, tutta insieme e nel medesimo istante riceva la felicità perfetta e compiuta in tutte le sue parti, nelle anime cioè e ne' corpi conforme a ciò che dice l' Apostolo Heb. 11, 39, degli antichi giusti — *non acceperunt repromissionem Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non sine nobis consummarentur* —.

Due saranno gli ordini de' Risorgenti, la condizione de' quali, e nelle anime e ne' corpi, ahi quanto dissomigliante! Per quello che s' aspetta alle idee e cognizioni, tutto quello che prima

della risurrezione conoscono per mezzo del lume naturale le anime sì degli eletti e sì de' reprobi, e col lume della gloria le anime degli eletti, non v'ha dubbio alcuno che anche riassunti i corpi non lo conoscano ancora. Si può solamente cercare, se ripigliati i corpi si serviranno de'sensi per sentire. É cosa certissima, che eletti e reprobi ricupereranno per intero i loro corpi, e perciò anche gli organi sensori. È pur anche certo che i corpi e le loro parti ricupereranno una vera vita, quale corrisponde alla loro natura. Siccome adunque alla vera vita corporale si richiede che il cuore eseguisca i suoi moti di dilatazione e contrazione, che il polmone si gonfi, che il sangue circoli per tutto il corpo, così che i sensi siano attuosi. Cristo Signore, che è il primogenito fra i morti, secondo l'espressione dell'Apostolo, vale a dire il primo a risorgere immortale, e modello degli altri risorgenti, dopo la sua risurrezione e vedeva e parlava e camminava e gustava ecc. E così anche gli altri. E per ciò che s'aspetta al vedere, i corpi degli eletti avranno le doti del corpo glorioso di G. C., delle quali una è la chiarezza. Perocchè, dice il Signore Matt. 13, 42, che i giusti risplenderanno come il Sole nel regno del Padre celeste, e l'Apostolo 1 ad Cor. 15, che altra è la chiarezza del sole, altra la chiarezza

della luna, altra la chiarezza delle stelle. Così sarà anche la risurrezione de'morti . . . si semina nell'ignobilità, si risorgerà nella gloria. — Sarà pertanto necessario che si vegga la chiarezza de'corpi beati, siccome anche l'oscurità de'dannati. Per ciò che s'aspetta all'udito, udiranno tutti la sentenza del Giudice divino, gli eletti —. Venite benedetti dal Padre mio a possedere il regno a voi preparato fin dalla creazione del mondo — udiranno i reprobi — partitevi da me o maledetti al fuoco eterno che fu preparato al Diavolo e agli Angeli suoi seguaci. Matt. 25, 34. Per ciò che s'appartiene al tatto, i reprobi saranno tormentati dagli ardori del fuoco eterno. Il che allontani da noi il misericordiosissimo Iddio.

ART. XV.

IDEE NELLE ANIME BELLUINE

Qualche cosa resta ora a dire delle idee negli animali bruti.

Che i bruti abbiano un'anima sensitiva e conoscitiva, lo dimostrano tutte le leggi dell'analogia desunta dalla parte men nobile dell'uomo, ch'è il corpo dotato di cerebro, di organi sensorî, nervi, fibre ecc. Anche dalle sacre carte consta

la forza conoscitiva degli animali bruti. — *Is.* 1, 3, cognovit *bos possessorem suum*, *et asinus praesepe domini sui : Israel autem me non cognovit*, *et populus meus non intellexit* — *Ier.* 8, 7, — *Milvus in Coelo cognovit tempus suum*; *turtur*, *et hirundo*, *et ciconia custodierunt tempus adventus sui: populus autem meus non cognovit judicium Domini* — Consta anche del loro concupiscibile ed irascibile *Tob.* 11. 9 — *Praecucurrit canis*, *qui simul fuerat in via*, *et quasi nuntius adveniens blandimento suae caudae* gaudebat — Prov. 12, 10. — *Novit justus jumentorum suorum animas*, *viscera autem impiorum crudelia.* — Come sarebbero crudeli le viscere di chi maltratta immeritamente un giumento, se fosse un puro automa, se non avesse un'anima sensitiva, se non sentisse dolore? si direbbe fosse crudele chi anche senza ragione e per solo divertimento stritolasse un minerale, un vegetabile?

L' anime adunque de' bruti non sono in vero spirituali, ma sono però semplici ed incorporee, Nè osta ciò che si ha nel Levitico 17, 11, ove il Signore dopo aver vietato agli Ebrei di mangiare il sangue delle bestie, ne dà la ragione — *quia anima carnis in sanguine est* — perchè ivi s' intende per anima ciò, ch' è necessario per vivere: altrimenti lo stesso dovrebbe dirsi dell'uomo perchè

poco dopo si dice — *anima omnis carnis in sanguine est.* — Allo stesso modo si deve spiegare ciò, che de' bruti si dice nel Deuteronomio 12, 23 — *sanguis eorum pro anima est.* —

Un essere conoscitivo per poter conoscere ha bisogno d' idee o specie impresse ed espresse. Perocchè non potendo l' oggetto farsegli presente per sè medesimo, deve farsegli presente per qualche similitudine, o imagine, che in esso si dipinga, la quale è appunto l' idea, o specie impressa, per mezzo di cui la forza conoscitiva si riduce all' atto, e ne viene generata la cognizione, ch' è l' idea espressa. È dunque necessario ammettere nelle anime belluine delle idee. Nè muova invidia il termine, perchè non idee intelligibili loro si concedono, ma mere e prette immagini di cose sensibili. Perocchè i bruti sono privi bensì d' intelletto, ma non di sensività, a cui è essenziale il poter conoscere, l' aver cioè idee, o imagini di qualche cosa.

L' idea impressa o è impressa immediatamente da Dio, ovvero immediatamente dall' oggetto, mediatamente da Dio.

Che alcune idee siano nelle anime belluine da Dio immediatamente impresse, che servendo al loro istinto instintive si possono chiamare, in varie maniere si può dimostrare:

1.° La sensività è un lume, ed è secondo l' Angelico, come fu già osservato, un' imperfetta e deficiente partecipazione d' intelletto. S' essa fosse una mera potenza non illuminerebbe, e perciò non sarebbe lume. Se poi ella è una potenza in atto, un lume attuale, qualche cosa deve per sè medesima manifestare, il che non può farsi senza idee. Nè si risponda, che la sensività è un lume ad illuminare i fantasmi vegnenti dal senso, come nell' uomo affermano gli Aristotelici dell' intelletto agente: perocchè senso agente neppur essi ammettono, e se fosse agente sarebbe già in atto prima d' illuminare i fantasmi venuti dal senso. Rimane adunque che sia un lume non ad illuminare i fantasmi, ma a somministrarli, cioè a dar le idee instintive.

2.° Se all'anime belluine mancasse il lume attuale, che dia le idee primigenie, l' occhio loro interiore sarebbe nelle tenebre. Al presentarsi pertanto un obbietto per mezzo de' sensi esteriori, esse nol potrebbero percepire. Per poterlo percepire converrebbe, che l' oggetto stesso portasse dentro il lume necessario; ma il lume, che possa recar seco l' oggetto sensibile, non può essere che un lume materiale, una cosa corporea essa pure, che non può penetrare nell' anima, e che perciò per essere percepita ha bisogno d' un altro lume nell' anima, che non sia corporeo.

3.° Non si può dare una facoltà senza un atto primo almeno incoato, come si è già detto. La sensività adunque ch'è una facoltà conoscitiva, non può stare senza una qualche cognizione.

4.° Gli animali bruti, come anche l'uomo, fanno appena nati prima d'ogni esperienza operazioni, che non possono esser fatte alla cieca. L'agnello, il vitello, il pulledro, i mammiferi tutti appena nati cercano le poppe della madre, sanno attaccarvisi, premerle, succhiarne il latte, inghiottirlo. Il pulcino non cerca le poppe della madre che non ne ha, ma il grano, e vedendolo lo becca sull'istante, e non vedendolo, comincia subito co'piedi a razzolare per pur trovarlo. L'ape appena può uscire dall'alveare va in cerca del fiore e nel fiore vi cerca il polline, che sa attaccarselo alle palette, che ha nelle zampe posteriori, riportarlo al suo abituro, e riporlo nelle celle de' favi. Anche il solo mangiare, bere, camminare, volare de' bruti fa vedere, come sanno masticare, inghiottire, muover opportunamente gambe e piedi, spiegar le ali ecc. E ciò tutto senza alcuna precedente sperienza od ammaestramento.

Dissi, che *sanno*. Perocchè in tutte queste cose non vi si trova impulso alcuno meccanico, nè attrazione, nè ripulsione, nè affinità, nè altro. È dunque un istinto, che muove i bruti, una loro

spontaneità, che li fa appetire ciò che loro giova, spontaneità, la quale esige una precedente cognizione. Quello che si disse dell'appettire ciò, che loro giova, dicasi pur anche dell'avversare ciò che loro nuoce. L'agnello, il topo, il lepre fuggono naturalmente il lupo, il micio, il bracco ecc. Ora questo istinto unitamente alle idee e cognizioni, che richiede non può essere che impresso da Dio. E certo noi abbiam dalla Genesi cap. 9, v. 2, che Iddio impresse in tutti gli animali un gran timore inverso dell'uomo, che altrimenti tante belve feroci maggiori dell'uomo per la mole del corpo e per la forza ne farebbero strage — *Terror vester et tremor*, disse Iddio a Noè e suoi figli, *sit super cuncta animalia terrae. et super omnes volucres coeli cum universis*, *quae moventur super terram.*

Se fossero automatiche le prime operazioni, che dalla nascita fa l'animale, dovrebbero essere automatiche anche le operazioni, che fa per la prima volta in età adulta, perchè anche queste non sono precedute da analoghe sensazioni, onde egli nel corso di sua vita ora sarebbe animale, ed ora automa. Prendasi l'ape in esempio. L'ape, che sa già elaborare cera e miele, e con questo essa già si mostra un essere conoscitivo, se venga irritata, infigge nell'offensore il suo strale, il

pungiglione. Non si può dubitare che questa non sia la prima volta, che altrimenti avrebbe perduto e pungiglione e vita, eppure lo caccia dentro con grand' empito, e coll' intenzione di ferire e respingere il nemico. Al che è necessario ch' ella sappia d' aver il pungiglione, e col pungiglione si possa respingere il nemico.

L' argomento si può incalzare di più. S' è automatica la prima operazione dell'animale, deve essere automatica anche la seconda, perchè delle operazioni automatiche non si ha la coscienza. Così non si ha coscienza della circolazione del sangue, dei moti del cuore ecc. Non avendo dunque l' animale coscienza della prima operazione, da essa nulla avrà l' animale imparato: la seconda perciò sarà come fosse la prima, cioè automatica, e per la stessa ragione la terza sarà come fosse la seconda, la quarta come fosse la terza, tutte senza coscienza, incognite ed automatiche.

5.° La dottrina fin quì esposta sulle idee instintive dell' animal bruto, si renderà più manifesta ancora, se si rifletta, che opera anch' egli per un fine preconcetto, che non cade sotto i sensi, ovvero che a lui non è ancora caduto sotto i sensi. L' agnello cerca le poppe della madre per nudrirsi: fa dunque uopo ch' egli sappia esservi qualche cosa al di fuori, che possa soddisfare a

questo suo bisogno: così egli fugge il lupo per mettere in salvo il suo *se*; il salvamento del suo *se* è una cosa preconcetta, e che non è ancora caduta sotto i suoi sensi. Il passere ed ogni augello raccolgono la paglia e il loto per formare il nido ove riporre i suoi pulcini. È dunque necessario che abbiano l'idea della prole nascitura, l'idea del nido, e l'idea della paglia e del loto e che sappiano esser questi necessarî, e sappiano disporli convenientemente. Ogni animale ha il suo mezzo di difesa, chi il pungiglione, chi le corna, chi i calci, chi gli artigli, il rostro ecc., e all'occasione li sanno ben adoperare per mettere in fuga il nemico. Oltre il sapere adunque, anche prima d'adoperarlo d'aver questo mezzo di difesa pungiglione, corna ecc., sanno che con questo mezzo possono ottenere il loro fine di scacciar il nemico. L'idea ed intenzione del fine precede sempre l'uso dei mezzi.

Nè si tenga per un assurdo l'attribuirsi ai bruti la cognizione, ed intenzione d'un fine nelle loro operazioni, perchè si attribuisce loro una cognizione del fine imperfetta, colla quale apprendono il fine, non la ragion del fine; a loro si attribuisce l'intenzione del fine, colla quale non si prefiggono essi stessi il fine e i mezzi per giungervi, ma sono inclinati naturalmente al fine e

ai mezzi. Onde per un' infinito intervallo sono lontani dall' intelligenza dell' uomo, il quale egli stesso si prefigge il fine, e sotto ragion di fine, e delibera sopra i mezzi per conseguirlo. È questa dottrina dell' Angelico 1.ae 2.ae 62 — *Imperfecta cognitio finis est, quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum, et aestimationem naturalem* — e poco dopo — *Imperfectam cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam; prout silicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum.*

6.° I bruti conoscono il loro mestiere tanto bene nell' infanzia come nell' adolescenza e vecchiaja. L' ape fin dal primo giorno di sua età sa già raccogliere il polline, fabbricar favi, elaborar miele, conficcare il pungiglione, ferir la tignuola ecc., come sanno le più provette. Ora ciò, che s' impara coll' uso e coll' esperienza, s' impara a poco a poco. Hanno dunque i bruti ben altro precettore che il senso.

7.° Hanno i bruti una propria loro locuzione e favella non articolata bensì, ma significativa che usan fra loro e con altri. Col suo chiocciare ben inteso da'suoi pulcini li chiama la gallina d'attorno a se. L' ape madre con una voce speciale avvisa il

nuovo sciame che si allestisca per la prossima emigrazione. E con voci speciali dimandano cibo a' suoi padroni il gatto, il cane ecc.

8.° S'aggiunga in fine, che anche le idee de' bruti hanno una certa tal quale universalità. Cercano il cibo, non questo cibo individuo, e neppure specifico pane, cacio, carne ma cibo in genere. Ora i sensi non riferisono, che individui non generi non specie.

Le quali cose tutte pongono fuor d'ogni dubbio le idee inserte naturalmente nelle anime belluine.

Le idee prescindono dall'esistenza delle cose, e per loro natura rappresentano semplicemente un oggetto senza far sapere ch' egli esista, o non esista. Così il pulcino va razzolando coi piedi per cercare il grano, che forse non v'è. L'ape sorte dall'alveare per isfiorare il timo, che forse non trova. L'agnello cerca le poppe della madre, che forse perì.

Ciò che non fanno le idee instintive, fanno le sensazioni. Perocchè la sensazione aggiunge all'idee instintive l'idea sensibile dell'oggetto, ed il giudizio, o quasi giudizio della di lui esistenza. Aggiunge l'idea sensibile, la quale è diversa dall'idea instintiva non solo per la loro diversa origine, ma anche perchè l'idea instintiva rappre-

senta un oggetto in genere, la sensibile rappresenta un oggetto individuato. Aggiunge il giudizio o quasi giudizio della esistenza dell'oggetto, perocchè la sensazione fa conoscere che l' oggetto esiste. Si disse poi quasi giudizio per salvare il termine preso in senso più rigoroso a' giudizî[1], che si fanno per mezzo d' idee intellettuali. Qualche cosa d' analogo, ed equivalente al giudizio, lo ammette nelle anime belluine anche l' Angelico, che ammette in esse *un'estimazione naturale*, come dal testo sopra citato; anzi lo stesso Angelico attribuisce espressamente, e spesso a' sensi il *giudizio*. Cessata poi la sensazione, cessa anche il giudizio del senso sopra l' esistenza dell' oggetto, ma rimane l' idea sensibile o in atto o in potenza, anche che fosse perito l' oggetto già per mezzo de' sensi percepito.

Nelle idee sensibili che rimangono in potenza da farsi risuscitar di nuovo per mezzo della fantasia, consiste la memoria, la quale nei bruti suol essere tenacissima. Perocchè ricordano benissimo i beneficî che furono lor fatti, le percosse che furono loro inflitte, i viaggi che fecero ecc.

Sebbene i bruti fin dall' infanzia conoscano perfettamente l' opificio, e mestiere, che fu loro da natura assegnato, e in esso non progrediscano

punto, campassero anche dei secoli, nel resto però qualche cosa imparano, imparano a conoscere il suo padrone, i suoi pascoli ecc. Sono capaci anche di qualche educazione ed ammaestramento, imparando a pronunciare suoni articolati, far danze, portar fardelli ecc. Non solo si ammaestrano, ma ammaestrano anche ed insegnano, e non solo ai suoi parti, conforme a quello nel Deuteronomio 32, 11, dell' aquila che provoca al volo i suoi pulcini, ma insegnano, cosa ben da notarsi anche all' uomo stesso, e gli insegnano quello che più importa, non la sapienza di questo mondo, che al dire dell' Apostolo 1, ad Cor. 3, 19, è una stoltezza dinanzi a Dio, ma gli insegnano la vera sapienza, testimonio lo Spirito Santo per mezzo di Salomone, Prov. 6, 69, *Vade ad formicam, o piger, et considera vias ejus, et disce sapientia.*

Laus Deo, et Deiparae.

INDICE

Prefazione . . . . Pag. 3

PARTE I.

NATURA DELLE IDEE.

CAPO I.

Natura delle idee oggettive . . . . . » 8
Art. I. *Che cosa sono le idee oggettive* . . » id.
Art. II. *Le cose* . . . . » 14
§ 1. *L'essere* . . . . » id.
§ 2. *Gli esseri finiti* . . . . » 30
§ 3. *Gli universali* . . . . » 38
§ 4. *I generi, le specie, gl' individui* . . » 46
§ 5. *L'essere e il non essere* . . . . . » 55
§ 6. *Essere ed ente* . . . . » 58
§ 7. *Essere ed esistere* . . . . » 61
§ 8. *Essere reale ed essere ideale* . . . » 64
§ 9. *Entità* . . . . » 67
§ 10. *Entità assolute degli esseri* . . . . » 70
§ 11 *Entità relative degli esseri* . . . » id.
§ 12. *Specificazioni dell' ente* . . . . . » 80

§ 13. *Esseri sussistenti* . . . . . . Pag. 84
§ 14. *Esseri conoscitivi e non conoscitivi* » 91
Art. III. *Le essenze* . . . . » 96
§ 1. *Definizione delle essenze* . . . . » id.
§ 2. *Proprietà delle essenze* . . . . . » 102
§ 3. *Divisione delle essenze* . . . . . » 112
§ 4. *In che consista l' essenza divina* . » 117
§ 5. *In che consista l'essenza delle cose create* . . . . » 119

CAPO II.

Natura delle idee soggettive . . . . » 120
Art. I. *Che cosa sia idea soggettiva* . . . » id.
Art. II. *Diverse specie d' idee soggettive* . » 123
§ 1. *Idee impresse ed espresse* . . . . » id.
§ 2. *Idee intuitive, rappresentative, innate, infuse, acquisite, dirette, riflesse, semplici, complesse, astratte, concrete, universali, particolari, individue, chiare, oscure, distinte, confuse, adequate, inadequate, positive, negative, miste* » 126
Art. III. *Se l' idea sia l' oggetto, che si conosce e giudica, ovvero il mezzo, per cui si conosce e giudica* . . » 132
Art. IV. *Le idee intellettuali certificano le verità necessarie, non tutte* . . » 138

Art. V. *Le verità contingenti non si conoscono per le sole idee intelligibili, ma per mezzo de' sensi, coscienza, autorità* . . . . » 149

PARTE II.

Origine delle idee . . . . Pag. 164
Art. I. *Origine delle idee soggettive in Dio* . . . . » 165
§ 1. *Origine impropriamente detta* . . . » id.
§ 2. *Intellezione in Dio* . . . . » 168
§ 3. *Visione in Dio, che si chiama dai Teologi anche scienza di visione* » 172
Art. II. *Origine delle idee negli intelletti creati* . . . . » 187
Art. III. *Origine delle idee negli Angeli* . » 201
Art. IV. *Origine delle idee nell' uomo* . » 206
§ 1. *Si accenna la teoria già data in genere* . . . . » ib.
§ 2. *Prove cavate dalle scritture divine* » 207
§ 3. *Si prova coll' autorità di sommi Teologi* . . . . » 209
§ 4. *Si prova coll' autorità di San Tommaso* . . . . » 211
§ 5. *Si spiegano alcuni testi dell' Angelico che sembran contrarî* . . . . . » 228

§ 6. *Altre Autorità* . . . . Pag. 235
§ 7. *Remozione di qualunque altra origine, e primieramente di quella de' sensi esteriori sì immediatamente, come mediatamente per mezzo di qualunque operazione della mente su' sensati, percezione, giudizio, raziocinio, attenzione, riflessione, analisi, sintesi, universalizzazione, astrazione* . » 237
§ 8. *Sforzi degli Astrattisti* . . . . » 254
§ 9. *Altre osservazioni sull'astrazione* . » 267
§ 10. *Le idee non vengono dal senso interno* . . . . » 277
§ 11. *Le idee non vengono dall' altrui magistero* . . . . » 280
Art. V. *Copia e chiarezza delle idee* . » 282
Art. VI. *Idee sensibili* . . . . » 287
Art. VII. *Idee instintive* . . . . . . » 288
Art. VIII. *Obbiezioni* . . . . » 290
Appendice . . . . » 306
Art. IX. *Altri sistemi ideologici. Democrito, Platone, Aristotele, Cartesio, Malebranche, Locke, Condillac, Galluppi, Kant, Kantisti, Gioberti, Rosmini, Astrattisti* . . . . . » 323
Art. X. *Idee nel primo uomo, profeti, ecc.* » 488

Art. XI. *Idee ne' dormienti* . . . . . Pag. 497
Art. XII. *Idee nelle anime separate dai corpi* . . . . » 502
Art. XIII. *Idee ne' redivivi ancora morituri* » 509
Art. XIV. *Idee ne' redivivi non più morituri* » 512
Art. XV. *Idee nelle anime belluine* . . . » 514

NOTA

Pagina 317, *linea* 18.

Una terza ragione può aver mossa la Suprema Inquisizione a riprovare la prima delle sette proposizioni accennate nell' appendice, ed è che per *cognizione* s'intende bene spesso *visione*, ovvero *cognizione rimasta dopo una visione;* nel qual senso la proposizione è eterodossa. Ora nella dissertazione la cognizione di Dio, in senso di visione, o per causa di visione, è stata ad ogni pagina eliminata.

Se ne permette la stampa.

Piacenza, *li* 17 *Ottobre* 1862.

† ANTONIO VESCOVO.